التصوف الإسلامى

بين

الأصالة والتبعية

دكتور

حسن محرم الحوينى

الأستاذ بقسم العقيدة والفلسفة

كلية أصول الدين - جامعة الأزهر بالقاهرة

الطبعة الأولى

١٤١٩ هـ - ١٩٩٩م



كلمة اقدمها -للتاريخ- بين ...

يدى هذا الكتاب

للمرة الثانية -لا الأخيرة إن شاء الله- أخرج مشروعا لكتاب جديد من أرشيف أصول متعددة لكتبى المختلفة سواء منها ما خرج للنور وما لم يخرج بعد، وقد أطلقت على هذا الكتاب وصف الجديد بالرغم من فراغى من تأليفه قبل عشرين عاما من الآن، أعنى عام ثمانية وسبعين وتسعمائة وألف ميلاديا وهو ذات العام الذى فرغت فيه من تأليف آخر كتبى (دراسات فى المنطق القديم) الذى ظهر للدارس والقارئ منذ خمسة أعوام.

والحقيقة التى يجب أن أذيعها أن ثمة كتبا أخرى تقبع فى أرشيفى هذا قد انتهيت من تأليفها -أو كدت كسابقيها- فى نفس العام المشار اليه.

من هذه الكتب، كتاب فى تاريخ الفلسفة اليونانية، وكتاب فى التيارات والمذاهب المعاصرة، وكتاب قمت فيه بالتعليق على نص كتاب المواقف، ولا يفوتنى هنا أن أعترف بأن هذه الكتب ظهرت للطلاب والدارسين فى كلية أصول الدين فى عام ثمانية وسبعين المذكور آنفا على هيئة مذكرات كتبت بطريقة الاستنسل، وبعضها درسه الطلاب على نفس الهيئة وبنفس الطريقة قبل هذا العام بعام أو بعامين دراسيين، ولا أنسى كتابا آخر عزيزا على قلبى له نفس الظروف زمانا ومكانا وهو كتاب المنطق الحديث ومناهج البحث، وفى عزمى الصادق إن شاء الله أن أخرج هذه الكتب تباعا بعد مراجعتها لسد ثغرة فيها أو إضافة فائدة علمية كما حدث فى كتابى هذين -المنطق الذى ظهر، والتصوف الذى هو على وشك الظهور- وربما يتبادر إلى ذهن القارئ سؤال يأتى فى حينه، ويبرز السؤال على هذه الصيغة ما الذى صرفه عن طبع هذه الكتب واخراجها فى صورتها الملائمة وفى وقت تأليفها؟!.

والواقع أن الذى صرفنى عن ذلك هو سفرى إلى الدمام بالمملكة العربية السعودية عام تسعة وسبعين وتسعمائة والف للميلاد فى إعارة للرياسة العامة للتعليم العالى للبنات هنالك. وبعد عودتى من هذه الإعارة العام الثالث والثمانين أى بعد أربع سنوات شغلت باعداد مؤلفات للترقية إلى درجة الأستاذ. وكانت على الترتيب الأتى:-

كتاب البابية والبهائية والقاديانية فى المعايير الإسلامية - ثم كتاب قضية الصفات الإلهية وأثرها فى تشعب المذاهب واختلاف الفرق، ثم كتاب المنهج فى اثبات الصانع بين السلفية والمتكلمين، ثم كتاب تأملات نقدية إسلامية فى الفلسفة الوجودية، وانتهيت منها جميعا عام ستة وثمانين وتسعمائة والف ميلادية وهو نفس العام الذى رقيت فيه إلى درجة الأستاذ، وإن تفاوت تاريخ نشرها بالطبع وكلها نشرت فى مكتبة رشوان بالجامعة ككتب جامعية للطلاب، فيما بعد وكنت قد انجزت كتبا أخرى أثناء إعارتى المذكورة لانال بها درجة الأستاذ المساعد من هذه الكتب، كتاب قيمة الفلسفة الماركسية من خلال رؤية إسلامية الذى صدر عام واحد وثمانين، ولعلنى أكون قد جليت ما يكون قد خفى على القارئ فيما يتعلق بالظهور المتأخر لهذا الكتاب وغيره مما انتوى إن شاء الله - إظهاره وإن يكن أيضا إظهارا مؤخرا، ولعلى أيضا أكون قد أجبت عن هذا السؤال المفترض وأن يكون لى العذر المقبول فى هذا التأخير وفى هذا الإخراج، وما توفيقى إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب.

الاستاذ الدكتور

حسن محرم الحوينى

٢٤ شعبان سنة ١٤١٩هـ

١٣/١٢/١٩٩٨م

بسم الله الرحمن الرحيم

تصـــدير

لـن نتنـاول فـى مباحثنـا هـذه مسـائل التصـوف الجزئيـة أو قضايـاه التفصيليـة. وقـد يفاجأنـا شـئ منهـا. ولكـن ذلـك لـن يكـون مقصودا لذاته، يأتينا عرضا لأن غايتنا من هـذا البحـث هـو دراسـة بعض القضايا الشمولية ذات الصبغة التاريخية العامة.

وممـا سـيكون موضوعــا لهـذه الدراسـة -التصـدى لبيــان موضوع التصوف وأهميته وما إلى ذلك من المبادئ المعيارية لهـذا الفن، ثم بيان ضرورة دراسـة التصـوف، ومـا يمكـن أن يثـار مـن الآراء حـول قضيـة الأصالـة أو التبعيـة للتصـوف الإسـلامى مــن خلال المدارس الغربية المختلفة.

وقد تفضى بنا هذه الدراسة إلى عرض تاريخى وتحليلى إلى حد ما، وفى غير تفصيل بالغ لمراحل التصوف الإسلامى. وما انبثق عنها من مدارس مختلفة الخصائص والبواعث والآثار، فى مختلف البيئات الإسلامية من خلال تاريخ الحياة الروحية، وربما عرضنا بعض النظريات الخاصة التى لها مساس بمنهجنا وطبيعة بحثنا، كنظرية الحلول والاتحاد، أو المقامات والأحوال، لنتناول بعض الشخصيات التى لها نفس الرابطة بمنهجنا.

وبالله التوفيق،،،

الأستاذ الدكتور / حسن محرم الحوينى

المبحث الأول

المبادئ العامة للتصوف

حري بنا ونحن بصدد أن نتناول بعض المباحث في التصوف أن نقدم بين يديه بيانا للمبادئ التي دأب الباحثون أن يقدموا لكل علم ببيانها.. وغايته كما هي غايتنا الآن هي إبراز خصائص العلم. والكشف عن ما هيته وتباين آثاره وثمرته وأهميته وتوضيح نسبته إلى غيره من العلوم، والتجلية عن مكانته منها وفصله بينها.

ثم التنويه بما يتعلق بواضعه إن كان ذلك في حدود الطاقة، ثم الأصل الذي يمكن أن يرد إليه في الشرع. والقاعدة التي يمكن أن تشمله من الدين. وتلكم هي المبادئ التي نظموها في هذه الأبيات المشهورة

إن مبادئ كل فن عشرة الحد والموضوع ثم الثمرة
نسبته وفضله والواضع والاسم الاستمداد حكم الشارع
مسائل والبعض بالبعض اكتفى ومن درى الجميع حاز الشرفا

ونحن لا يسعنا لاسيما أن اهتمامنا بالتصوف كعلم، لا يقل عن اهتمامنا بسواه. لايسعنا إلا أن نتتبع هذه المبادئ العامة، مضافة إلى التصوف ومقدمة له.

فأما عن حد التصوف أو تعريفه إذا شئنا الدقة فذلك من الأمور الغريبة حقا، وذلك لإنه إذا كان مما جرت به العادة أن أى علم من العلوم قد يصطلح على تعريف له أو تعريفين أو ثلاثة على الأكثر مع ندرة ذلك. ولكن التصوف كدراسة تدور حول تجربة خاصة أو طريق خاص يسلكه المتصوفة، الأمر فيه مختلف. إذ رأينا الباحثين فى التصوف. والمؤرخين له. يصلون بتعريفاته إلى ما قد يناهز الألفى تعريف.

ولكن قبل تبيان ذلك وتفسيره يحسن بنا أن نشير إلى كلمة التصوف وأصل اشتقاقها فى اللغة.

وقد حاول المؤرخون استعراض الآراء التى حددت أصلا لغويا لكلمات الصوفى– والصوفية – والتصوف–.

فقد ذكر كل من السراج الطوسى صاحب كتاب اللمع أقدم ما كتب فى التصوف الإسلامى، والكلاباذى صاحب كتاب

التعرف. إن الذى يستقيم بمقياس اللغة هو اشتقاق هذه الكلمات من الصوف لأن القوم كانوا يتخذون منه لباسهم تحريا للخشن من الثياب كمظهر من مظاهر الزهد والتقشف. وردا لما يمكن أن يقال أو ما قد قيل بالفعل من اشتقاقها من أصول أخرى كالصفة التى بناها النبى صلى الله عليه وسلم لبعض فقراء المهاجرين فى مسجد المدينة ولم يلبسوا غير جلباب الصوف زهدا وتقشفا.

أو الصفاء : لان أصل التصوف هو صفاء النفس وطهارة القلب من الأهواء والشهوات الدنيوية.

أو الصف: لأن الصوفية يقفون فى الصف الأول بين يدى الله مبالغة فى سمو مكانتهم. وهذا الاشتقاق لا مساغ له من اللغة، إذ القياس اللغوى فى اشتقاق هذه الكلمات ونسبتها مثلاً إلى الصفة أن يقال صفى وصفية لا صوفية، وإلى الصفاء أن يقال صفائى أو صفاوى لا صوفى، والى الصف صفى ونحو ذلك.

أما القشيرى فى رسالته فمع تسليمه بصحة الأساس اللغوى لنسبة صوفى وصوفية إلى الصوف، إلا أنه قد أنكر أن القوم قد اختصوا بلباس الصوف دون غيره، مرجحاً ان ذلك إنما كان لقبا أطلق على القوم. وإذن فهو اسم جامد لايسعى إلى أصل اشتقاقه. وهذا رأى على ما فيه من وجاهة فإنه مع التسليم به لامناص من

رده فى النهاية إلى الأصل اللغوى. فهو وإن كان لقبا فانه منقول عن صفة القوم وحالتهم أول الأمر وهى الملاحظة من لبسهم للصوف.

هذه هى خلاصة الآراء التى دارت حول البحث عن الاساس اللغوى فى اشتقاق هذه الكلمات.

فأما تعريف التصوف كتجربة أو طريق كما قلنا. فقد حاول بعض الباحثين أن يتلمسوا تفسيراً للكثرة الكاثرة من تعريفات التصوف التى بلغت نحو الألفى تعريف كما قلنا. وجماع ما قيل فى هذا. وما يمكن أن يقال فيه. إن تجارب الصوفية وأحوالهم لا يتيسر فى أحيان كثيرة، التعبير عنها بالعبارات التى جرت العادة بتناولها فى كلام جمهرة المسلمين، إذ إنها تجارب روحية من نوع غاية فى الخصوصية، أو كما يطلقون عليها هم أنفسهم تجارب ذوقية وجدانية، وأيا ما كان الأمر فهى لما تمتاز به من شدة الغموض وتعقد الطبيعة، فهى متعذرة على العبارة الوضعية بل لا يتسنى فهمها ولا إدراكها لغير الممارسين لها من الصوفية، ولهم أقوال معروفة فى التعبير عن هذا المعنى، كقولهم (من ذاق عرف) وقول شاعرهم:

لا يعرف الشوق إلا من يكابده ولا الصبابة إلا من يعانيها

وما أكثر ما صدر عنهم من أمثال هذه الأقوال. وللسبب نفسه لاذ بعضهم بالصمت، ولم يفصح عن حالـه، ولم يعبر عن تصوفه. ولكن الذين أفصحوا منهم وعبروا قدموا لنا تلك الوفرة الهائلة من تعريفات لكلمتى التصوف والصوفى ... الخ.

التصوف والصوفي. والتجربـة الصوفيـة تجربـة خاصـة ونسبية ونجاح الصوفى فيها أو نجاحها فيه إنما هو عائد إلى قدرات خاصة وملكات معينة فى الصوفى نفسه. فبمقدار اجتهاده ومجاهدته للنفس ومراقبته لها، ومدى ترقيه فى أحواله، تكون تجربته.

ولا ريب أن هذا الأمر لا يمكن أن يكون على درجة واحدة بالنسبة لجميع الصوفية على السواء. ومن ثم كان تعبير كل واحد منهم عن تصوفه وتجربته خاصا ونسبيا إلى حد كبير.

ولعل هذا ونحوه يمكن أن يفسر لنا ظاهرة تعدد التعريفات وتشعبها والمفروض أن المعرف واحد وهو التصوف.

فكل متصوف قد حدد بعبارته وتعريفه جانبا من جوانب التصوف حسب ما أسلمته إليه تجربته. على نحو ما صورته لك. ولكننا يمكننا القول من جهة أخرى : إن هذه التعبيرات المتعددة

بتعدد الصوفية. إنما تشكل مجتمعة وسيلة الكشف عن حقيقة شئ واحد هو التصوف وإن تعددت أوجهه بتعدد مدارك الصوفيه. ويكاد يكون من العسير جدا أن نستخلص من هذه التعريفات تعريفا واحدا جامعا لها منطبقا على خصائص التصوف، كاشفا لماهيته، بالرغم مما قد حاول البعض أن يفعل ذلك كالدكتور أبو العلا عفيفى الذى استعرض خمسة وستين تعريفا مما جرى على ألسنة عدد كبير من الصوفية، فقد قال: [وقد كنا نطمع بعد دراسة خمسة وستين تعريفاً للتصوف أن نجد معنى عاما مشتركا ينتظمها جميعا، ولكنا لم نظفر بهذا المعنى على وجه التحديد، ووصلنا إلى معنى قريب منه يمكن أن يقال إن الغالبية العظمى من التعريفات تتفق فيه، وهو أن التصوف فى أساسه وجوهره ((فقد و وجود))، فقد: لأنية العبد. ووجود: له بالله أو فى الله : أى فناء عن الذات المشخصة وأوصافها وآثارها. وبقاء فى الله. أو أنه بعبارة أخرى – الجذبة فى الله.][1]

وقد لا يكون من الضرورى أن نناقش هذه المحاولة لاستخلاص تعريف عام للتصوف هو محل اتفاق من الأغلبية. ولكن من الأفضل إن لم يكن من الضرورى أن نذكر نماذج من هذه التعريفات، على سبيل المثال فإن حصرها مما يضيق به هذا العرض المختصر.

---

[1] الثورة الروحية فى الإسلام ص ٣٥

وفى عرضنا لتصوف بعض الشخصيات فى مبحث لاحق سنقدم عددا من هذه التعريفات من خلال عرضنا لأقوالهم. وسنقتصر هنا على تلك النماذج التى عرضها العارف بالله أحمد محمد بن عجيبه (١٢٦٦هـ) فى كتابه إيقاظ الهمم فى شرح الحكم الذى صنفه ليشرح فيه حكم ابن عطاء الله.

وها هى نماذج التعريفات كما ذكرها

١- التصوف هو (أن يميتك الحق عنك ويحييك به) وقد نسب الشيخ هذا التعريف إلى أقوال الجنيد.

٢- هو (أن تكون مع الله بلا علاقة) وهو للجنيد أيضا كسابقه.

٣- هو (الدخول فى كل خلق سنى، والخروج عن كل خلق دنى) وقد نسبه القشيرى إلى محمد الجريرى.

٤- هو (أخلاق كريمة ظهرت فى زمان كريم مع قوم كرام).

٥- هو (أن لا تملك شئ ولا يملكك شئ) نسبه القشيرى إلى سمنون المحب.

٦- هو (استرسال النفس مع الله تعالى على ما يريده) نسبه القشيرى إلى أبى محمد رويم.

٧- كما نسب له كذلك قوله عن التصوف (إنه مبنى على ثلاث خصال : التمسك بالفقر والافتقار، والتحقق بالبذل والإيثار، وترك التدبير والاختيار).

٨- هو (الأخذ بالحقائق - والإياس مما فى أيدى الخلائق) وقد نسبه القشيرى إلى معروف الكرخي.

٩- هو (ذكر مع اجتماع. ووجد مع استماع، وعمل مع اتباع) وقد نسبه القشيرى إلى أبى القاسم الجنيد.

١٠- هو (الإناخة على باب الحبيب وإن طرد) وقد نسبه القشيرى إلى أبى على الروذبارى.

١١- هو (صفوة القرب بعد كدرة البعد) وقد نسبه القشيرى كذلك إلى أبى على النوبارى.

١٢- هو (العصمة عن رؤية الكون) وقد نسبه القشيرى أيضا إلى أبى بكر الشبلى.

١٣- وذكر ابن عجيبة من تعريفات الصوفى الصادق (علامته أن يفتقر بعد الغنى، ويذل بعد العز، ويخفى بعد الشهرة). وعلامة الصوفى الكاذب: (أن يستغنى بعد الفقر، ويعز بعد الذل، ويشتهر بعد الخفاء) قاله أبو حمزة البغدادى.

١٤- (الصوفى واحد فى الذات لا يقبله أحد، ولا يقبل أحدا) نسبه ابن عجيبة إلى الحسن بن منصور الحلاج.

١٥- (الصوفى كالأرض يطرح عليه كل قبيح، و لايخرج منه إلا كل مليح، ويطؤه البر والفاجر) وقد نسبه القشيرى إلى أبى القاسم الجنيد. أو قريبا منه.

١٦- الصوفى منقطع عن الخلق، متصل بالحق لقوله تعالى ((واصطفيتك لنفسى)) وقد نسبه القشيرى كما نسبه ابن عجيبة إلى أبى بكر الشبلى.

١٧- (الصوفية أطفال فى حجر الحق) وهو منسوب إلى الشبلى.

١٨- (الصوفى لا تقله الأرض، ولا تظله السماء- يعنى لا يحصره الكون) وينقل ابن عجيبة عن أحد المشايخ هو الشيخ زروق أن التصوف قد حد ورسم وفسر بوجوه تبلغ نحو الألفين وأنها جميعا ترجع إلى أصل واحد هو صدق التوجه إلى الله تعالى. وإنما هى وجوه فيه فابن عجيبة إذن ينقل عنه شيخه هذا أن

جميع التعريفات التى حد التصوف أو رسم بها إنما ترجع إلى تعريف واحد يشملها ويغنى عنها جميعا (هو صدق التوجه إلى الله). ثم يمضى هذا الشيخ فيما نقله عن ابن عجيبة كذلك موضحا فكرته هذه فيذكر أنه إذا كثرت الاختلافات فى تعريف حقيقة واحدة، فإن ذلك لا يدل إلا على بعد إدراك المتشبثين بهذه الحقيقة وثاقب نظر حامليها. وإذا كان أصل التصوف وحقيقته هو صدق التوجه إلى الله. فإن هذه التعريفات الكثيرة التى وردت فيه إنما هى راجعة إلى الفهم الخاص لكل صوفى من هذه الحقيقة وراجعة كذلك إلى تجربة كل واحد وحاله وذوقه وعلمه[1] وغير ذلك مما سبق توضيحه.

موضوع التصوف

وأما موضوعه فهو ذات الله العلية، فالتصوف يبحث فى ذاته تعالى والمتصوفة يطلبونها إما بواسطة البرهان، وهو نهج الطالبين المبتدئين، وإما بالشهود والعيان وهو مقام الواصلين.

واضعه

فأما واضع التصوف تلقيا وتلقينا فيذكر ابن عجيبة أن أول من تكلم فيه وأول من ينسب إليه الكلام فيه هو النبى صلى الله

---

[1] ايقاظ الهمم فى شرح الحكم ص٤ وما بعدها.

عليه وسلم وأن الوحى قد نزل بعلم الحقيقة عليه كما نزل بعلم الشريعة إلا أن علم الشريعة كان للكافة. أما الحقيقة فقد خص بها النبى صلى الله عليه وسلم البعض دون البعض . وعنه صلى الله عليه وسلم تلقاه علىّ رضى الله عنه وتلقاه عن على الحسن البصرى المتوفى (١١٠هـ).

ولعل فضل الحسن البصرى الذى هو محل اتفاق بين جميع الطوائف راجع إلى قربة من مركز الوحى والتحامه بأهل بيت النبى صلى الله عليه وسلم فأمه -خيرة- كانت مولاة لام سلمة زوج النبى صلى الله عليه وسلم. وأبوه مولى زيد بن ثابت.

وعن الحسن أخذه حبيب العجمى وأخذه عن حبيب أبو سليمان داود الطائى المتوفى (١٦٠هـ)، واخذه من داود أبو محفوظ معروف بن فيروز الكرخى رضى الله عنه، وأخذه عن معروف الكرخى أبو الحسن سرى بن مفلس السقطى، وعنه أخذه أبو القاسم محمد بن الجنيد. ثم انتشر التصوف فى أصحابه وهلم جرا.

وقد ذكر ابن عجيبة طريقا من رواية أخرى هى روايته هو عن محمد بن أحمد البوزيدى الحسنى عن العربى الدرقاوى الحسنى

وينتهى بهذا السند إلى ابى محمد جابر عن الحسن عن أبيه علىّ رضى الله عنهما عن النبى صلى الله عليه وسلم.[1]

اسم التصوف

أما اسمه فهو علم التصوف، وقد سبق الكلام منذ قليل عن أصل اشتقاق الكلمة وعما قيل فى تعريفه.

استمداده

والتصوف مستمد من الكتاب والسنة وإلهامات الصالحين وفتوحات العارفين. وقد امتزج بعلم الفقه كما بين ذلك وحققه حجة الاسلام أبو حامد الغزالى فى كتابه إحياء علوم الدين، فى أقسامه الأربعة قسم العبادات. وقسم العادات، وقسم المهمات وقسم المنجيات.

---

[1] المصدر السابق ٦ وما بعدها.

حكم الشارع فيه

أما حكم الشارع فيه فهو فرض عين[1] على ما ذهب إليه الغزالى.إذ لا يخلو أحد من عيب من عيوب النفس أو مرض من أمراضها إلا الأنبياء عليهم السلام ومن ثم وجب وجوبا عينيا

---

[1]يحمل ما ذهب إليه الإمام الغزالى هنا من الوجوب العينى للتصوف على تصوف المبتدئين أو على تصوف العوام فإن التصوف ليس على درجة واحدة بل هو على درجات بحسب ترقى السالكين فى مدارج التجربة الصوفية نحو الغاية المثلى وهى الاتصال بالله....الخ.

فهناك تصوف العوام، وتصوف الخواص، وتصوف خواص الخواص.

ولا ريب أن تصوف العوام إنما يكون أول طريق الحقيقة ومن ثم يكون فى نهاية طريق الشريعة.

ودرجة السبق للمتشرع أو قل الدرجة النهائية له التى ترجى له النجاة بعدها تكاد تنحصر فى امتثاله الأوامر الإلهية وذلك بأداء الفرائض جميعها وأداء ما استطاع من النوافل، ثم فى اجتنابه النواهى الإلهية وذلك بالتوقى عن الكبائر وعدم الاصرار على الصغائر واتقاء كل ما كان فيه شبهة.... الخ.

ومثل هذا المسلم الذى هو فى قمة المتشرعين يكون فى بداية درجات المتحققين، وتكون هذه الدرجة فى سلم الحقيقة هى ما يقف عليها عوام الصوفية أو مبتدؤوهم وهذا ما يمكن أن يحمل عيه الحكم السابق للتصوف بأنه فرض عين.

وأما تصوف الخواص فضلا عن تصوف خواص الخواص لا أرى أن يكون حكم الشارع فيه أنه فرض عين لأن كل أحد من آحاد الأمة لا يكلف التحقق بهذه الدرجات التى هى للخاصة بل لخاصة الخاصة فلا يكلف الله نفسا إلا وسعها وهذا فوق الوسع لعامة آحاد الناس.

ومن ثم يكون حكم الشارع فى تصوف الخواص وخواص الخواص أنه فرض كفاية وفى المبحث الأخير من هذا الكتاب سيتضح الفرق بين الدرجات الثلاث للتصوف

مجاهدة النفس ومراقبة عللها وأمراضها والتصدى لتقديم أنجع علاجاتها. واشفى أدويتها.

قال أبو الحسن الشاذلى (من لم يتغلغل فى علمنا هذا مات مصرا على الكبائر وهو لايشعر). قالوا وحيث كان فرض عين يجب السفر إلى من يأخذه عنه إذا عرف بالتربية واشتهر الدواء على يده وإن خالف والديه.

حسبما نص عليه غير واحد كالبلالى والسنوسى وغيرهما. قال الشيخ السنوسى (النفس إذا غلبت كالعدو إذا فجأ، تجب مجاهدتها والاستعانة عليها وإن خالف المرء الوالدين، كما فى العدو إذا برز، قاله فى شرح الجزيرى[1]

مسائله

وأما مسائله فهى القضايا التى يبحث عنها السالك أثناء سيره ليعمل بمقتضاها ككون الإخلاص شرطا فى العمل، وكون الزهد ركنا فى الطريق وكون الخلوة والصمت مطلوبين. وأمثال

---

[1] المرجع السابق ص٨.

هذه القضايا من مسائل هذا الفن التى ينبغى تصورها قبل الشروع فى الخوض فيه علما وعملا.

وهذا هو التحقيق في تصور مسائل علم التصوف. وقيل هى معرفة اصطلاحاته، والكلمات المتداولة بين القوم. كالإخلاص والصدق، والتوكل، والزهد، والورع، والرضى، والتسليم، والمحبة، والفناء، والبقاء وكالذات والصفات، والقدرة، والحكمة، والروحانية، والبشرية، وكمعرفة حقيقة الحال والوارد والمقام. وغير ذلك.

فضله

حيث كان موضوع هذا العلم هو الذات العلية ولها كل الفضل على الإطلاق فالعلم الذى يتعلق بها مستمد فضله من فضلها، فله الفضل على ما سواه من العلوم، فأول التصوف خشية الله. ووسطه معاملته، وآخره معرفته تعالى والانقطاع إليه.

ومن أقوال الجنيد فى ذلك (لو نعلم أن تحت أديم السماء أشرف من هذا العلم الذى نتكلم فيه مع أصحابنا لسعيت اليه). وللمتصوفة فى بيان فضل علم التصوف أقوال أكثر من أن تحصى هنا على الأقل.

نسبته إلى غيره من العلوم

أما نسبته إلى غيره من العلوم فهو شرط فى صحتها الشرعية وترتب الثواب والجزاء على العمل بها. وذلك لأنه يعود فى أصله إلى الاخلاص وصدق التوجه إلى الله. ولا ريب أن هذا شرط ضرورى فى صحة الأعمال الشرعية والعقدية مهما كان نوعها. ويصح القول حينئذ إن نسبته إلى العلوم الأخرى هى بمثابة نسبة الكلى إلى جزئياته، هذا من الناحية العملية.

وأما من ناحية الوجود الخارجى للعلوم فهو كمال للعلوم وهى بدونه ناقصة لا يملأ غيره منها فراغه قال السيوطى: نسبة التصوف مع العلوم كعلم البيان مع النحو، يعنى هو كمال فيها ومحسن لها.

ثمرته

أما ثمرته فهى تزكية النفس وطهارتها وسلامتها من الآفات. وما يترتب على ذلك من حسن الخلق الذى يتحلى به الصوفى منعكسا على علاقته بغيره من الناس وحسن معاملته لهم.

وأخيرا معرفة الله أو الوصول إليه وهى الغاية التى لا تدانيها غاية، والثمرة التى لا تعدوها ثمرة.

والمقصود بعلم التصوف الذى هذه ثمرته هو ما يحصل من الأذواق والوجدانات والترقى فى الأحوال والمقامات بواسطة التجربة والسلوك والتربية وصحبة الشيوخ وليس المقصود هو العلم النظرى المأخوذ من الكتب بطريق الدراسة لتاريخ التصوف وأحوال القوم وأقوالهم فلذلك غاية أخرى وهدف مختلف. سندرسه فى المبحث التالى.

المبحث الثانى

دراسة التصوف ضرورة منهجية

يتحتم علينا الآن أن نحاول الكشف عن الحقائق التى تؤكد صدق هذه القضية، ويمكن القول: إننا مع محاولة لتجلية تلك الأسباب أيا كان نوعها، التى تجعل من دراسة التصوف ضرورة منهجية.

١- والتصوف بلا أدنى شك إنما يشكل جانبا لـه خطره من تراثنا الروحى، بل الحضارى، ذلك التراث الذى لا اعتزاز لنا بمجد ولا بجاه بقدر ما نعتز ونزهوا به. فأية أهمية يمكن أن يسعى وراءها الدارس فى دراسة علم ما، فوق ما تقدمه له هذه الدراسة من الوقوف على جوانب العظمة من تراثه الروحى والدينى، والكشف عن مثل هذه المعطيات الحيوية المتجددة التى قدمها التصوف الإسلامى. لنهضة الإسلام وبعث الحركة الروحية كلما أوشكت أن تخبو حرارتها فى نفوس المسلمين.

ولقد تعددت وتنوعت ميادين العطاء التى ضرب فيها المتصوفة الأفذاذ بسهم وافر، وكان من حقهم على الباحثين ومريدى الدراسة أن نكشف لهم عن جهودهم الرائعة فى مختلف

الميادين الانسانية، ولم يكن ما أنفقه المتصوفة ولا ما بذله التصوف، على مر التاريخ الإسلامى - وبالرغم من روعة ما انفقوه وضخامة ما بذل- لم يكن ذلك إلا للحفاظ على بناء شخصية الإنسان بكل أبعادها، وهو الهدف الذى سعت الأديان السماوية- وعلى رأسها الدين الإسلامى- إلى تحقيقه.

ولعل من أبرز الميادين الفكرية والانسانية التى أعطى فيها التصوف وأضاف فيها المتصوفة على سبيل المثال: ميدان الدراسات النفسية، وما أكثر وما أعظم ما أضافوه فى هذا الميدان. وفى أيديهم منهج إسلامى قوامه الكتاب والسنة النبوية، فكم خاضوا فى أعماق النفس الإنسانية المؤمنة يحللون عناصرها، ويجلون عن دخائلها، ولكم وقفوا على الكثير من أدوائها، ووضعوا أيديهم على عللها المتباينة، مفيضين ومستفيضين فى تشخيصها، وتقديم أنجع علاجاتها، وأنفع الأدوية لشفائها.

وعلل النفس التى وقعت تحت مجال الدراسة الصوفية كثيرة كالحسد، والغل، والكبر، والحماقة، والرياء، إلى آخر هذه العلل التى لم يدعوا منها شاردة ولا واردة كما يقولون، إلا عالجوها. صادرين فى ذلك كما قلنا عن التراث المحمدى، هادفين من وراء ذلك إلى تقوية أساس البنيان الإنسانى حتى يقوم ويشمخ ويتمكن من أداء رسالته فى الحياة كما أراد له الله، وهل يسلم الإنسان الجسدى

كآلة منفذة لتعاليم الله إلا إذا سلمت نفسه من الأسقام وبرئ قلبه من العلل والأدواء.

والمبدأ الإسلامى الذى عض عليه الصوفية بالنواجذ هو قول النبى صلى الله عليه وسلم ((ألا إن فى الجسد مضغة، إذا صلحت صلح الجسد كله، وإذا فسدت فسد الجسد كله، ألا وهى القلب)). نعم إن الصوفية كما قلت كانوا يصدرون عن القرآن والسنة في سبر أغوار النفس الإنسانية بيد أنهم لم يقفوا فى هذا الميدان عند تقديم النصح والتوجه، حتى يمكن القول بأنهم لم يتجاوزوا مصاف الوعاظ والمرشدين، لم يقفوا إذن عند هذا الحد، وإنما كانت لهم تلك الجهود التى لا تقل روعة وجلالا فى ميادين أخرى. كميدان التربية العملية. وفيه لا يدخرون جهدا فى المحافظة على الحياة الروحية أو إيقاظها إذا اعتراها بعض الخفوت والخمول.

وفى سبيل ذلك أعطوا أكثر وأكثر من أساليب التربية بالرياضة الروحية والأخلاق العملية فتعددت فى ظل ذلك المدارس، وربما تنوعت بتنوع البيئات وتباين الطبائع واختلاف القدرات. فكان لمدرسة بغداد مثلا خصائصها وأساليبها التى تميزها عن مدرسة الكوفة أو البصرة أو خراسان أو الشام أو مصر.

وبالرغم من ذلك فقد كان لهذه المدارس نتاجها الضخم من المريدين. بل الشيوخ الذين كان لهم دورهم التاريخى ولا يزال فى بعث الجدة والحيوية فى حياتنا الروحية دائما وأبدا، حتى يظل الإنسان المسلم إنسانا يحتفظ بكل مقوماته الروحية التى تؤهله لتعمير الأرض وتجديد الحياة: وذلك بتحقيق الخير والسلام، وليس عن طريق الشر والدمار.

٢- والهدف من دراسة التصوف لايمكن أن ينحصر فى هذه الحدود من المعرفة بالنسبة للدارس وإنما تتسع حدوده وتترامى أبعاده، وحسب الدارس بعد ذلك وقبله من خلال دراسته لتاريخ التصوف ونظرياته وشخصياته أن ينتهى إلى تبيان هدف التصوف كظاهرة كان لها كل ذلك الدور الخطير فى تشكيل الحياة الروحية للمسلمين، وصبغها بتلك الصبغة التى أثارت كل هذه الزوابع الفكرية من حولها بين المعارضين والمؤيدين. ويكاد يتحدد ذلك الهدف برغبة الصوفية فى الاتصال بالله وفنائهم فيه. إن الاتصال بالله أو الفناء فيه هو الهدف الذى سعى إلى تحقيقه صوفية الإسلام بضروب شاقة من العبادة والمجاهدة للنفس والشيطان، بل لسائر المتع الدنيوية.

٣- ولكن كم كان للفظ فناء العبد فى الحق على نفوس الجمهرة من المسلمين من آثار مختلفة الوقع، فما أكثر ما فتحت هذه العبارة

من فرج وثغرات لنيل الدارسين المغرضين أو الذين قصرت بهم المعرفة عن الإسلام. بل ما أكثر ما انحرف بهم ذلك الهدف الحق وانحرفوا عنه من الصوفية أنفسهم حيث سقطوا من فوق قمته فى وحدة الوجود أو الحلول. تلك النظرية التى قاومها المتصوفة السنيون، وحاربوها أشد المقاومة وأعنف الحرب.

وتكاد تتمثل مشكلة هؤلاء الذين أودى بهم تأثرهم بالفلسفة الغربية، وأنواع التصوف للأمم الأخرى. تكاد تتمثل هذه المشكلة فى خلط هؤلاء فى معانى الرموز والمصطلحات التى كانوا يستعملونها أو يستعملها الصوفية عامة عن لفظة الفناء فى الحق، هل هو فناء لصفات البشرية أم هو فناء للبشرية؟ أم هو ثالثا فناء لإرادة الإنسان والتخلى عنها إلى إرادة الله وحده؟ أم هو رابعا متمثل فى فناء الوجود الانسانى فى وجود الحق؟ وهذا الأخير هو المنزلق الخطير الذى هوى بأصحابه فى مهاوى الضلال والكفر، إذ اعتقدوا أن مسالكهم الصوفية قد تنتهى بهم إلى أن يذوب وجودهم فى وجود الله ولا يصبح ثمة أثر لوجودهم - حيث حل أو اتحد بوجود الله على نحو ماروى لنا التاريخ عن الحلاج وعن غيره ممن عرفوا بأصحاب وحدة الوجود.

وهذه النظرية مع تقريرنا ان الطرق الموصلة إليها طرق غير إسلامية من الخطأ فى التأويل والتأثر ببعض الثقافات

والفلسفات الزائفة، هى نظرية من أشد النظريات خطرا علـى كيـان الإسلام، وأشدها فتكا بجوهر التصوف الإسلامى.

وكيف لا يشوه الإسلام ولا يضيع رونقه وجماله فـى ظـل مثل هذه النظرية التى تتيح الاتصال الحسى بذات الله وهى دعوى النصارى التى كفروا بها. أو تؤدى إلى أن يفهم المسلمون من -لا إله إلا الله- أنه لا موجود بحق إلا الله . فالله هو الوجود الحق وماسواه من الموجودات وجود زائف، أو ظلال ينعكس عليها الوجود الحق، وهذا المفهوم وأمثاله من المفاهيم هو مما جاءت به الأفلاطونية الحديثة على النزعات المحدثة فـى التصوف وإذا قصدوا من فناء الخلق فى الحق، أنه فناء العبد عن اوصافه البشرية ودخوله فى أوصاف الله فلا يخفى علـى ذى عقل مستتير أن ذلك قول بالحلول أيضا.

والحق أن أوائل الصوفيـة وإن شـئت الصـواب فقـل: إن الصوفية السنيين لم يكونوا ليتخبطوا بين هذه الضلالات والترهات، وإن لم يعوزهم الاعتراف بـأن هـدف الصوفـى مـن رياضاتـه ومجاهداته هو الاتصال بالله أو الفناء فيه. فهم إنما قرروا بلا لبس أو غموض أن الاتصال المادى أو ما يؤدى إليه بذات الله مستحيل، بل اعتقاده كفر وضلال. وهـو سبحانه مخالف للحوادث فـى ذاتـه وصفاته وأفعاله، متقدس عن أن يحل فى شئ من خلقه.

فأما معنى أن يفنى العبد فى الله أو فى أوصافه، فالظاهر أنهم أرادوا من ذلك فناء العبد عن ارادته ومشيئته بالدخول فى ارادة الله. بمعنى أن المريد على الحقيقة لكل ما يحدث فى الكون إنما هو الله.

٤- وقد أزيد الأمر إيضاحا إن أنا سقت الآن خلاصة نظريتهم فى الفناء، حيث كان الأمر على هذه الدرجة من الخطورة، وهذه الخلاصة إنما تمثل رأى الأغلبية الساحقة من متصوفة المسلمين الذين كان لهم أكبر الأثر فى تشكيل الحياة الروحية فى الإسلام منذ عهد الغزالى. وإنى أقتبسها عن نيكلسون، من كتابه فى التصوف وتاريخه ترجمة أبو العلا عفيفى.

يحتوى الفناء الصوفى العناصر الآتية:-

١- التحول فى النفس من الناحية الخلقية، وذلك بذهاب شهواتها ورغباتها، فإنهم يقولون إن فناء الصفات والأفعال المذمومة التى هى وليدة الهوى والشهوة، نتيجة لنقاء الصفات والأفعال الحميدة التى تقابلها. ومعنى هذا أن الصوفى إذا فنى عن الجهل بقى بالعلم، واذا فنى عن الغفلة بقى بذكر الله وهكذا.

٢- الفناء عن كل ما يدرك بالحس، وعن كا ما يخطر بالعقل، وعن كل فعل وكل شعور، وذلك بحصر القلب فى التأمل فى الله. ومعنى حصر القلب فى الله تركيز التأمل فى الصفات الإلهية.

٣- تعطيل الحياة العقلية الواعية، ويبلغ الصوفى أرقى درجات الفناء عندما يفنى عن فنائه أى عندما ينقطع شعوره بحال فنائه وادراكه اياه. وهنا يقال إن العبد استولى عليه سلطان الحق فلا يشهد شيئا سواه.

ويذكر القشيرى ثلاث مراتب للفناء: الأولى الفناء عن النفس وصفاتها بالبقاء بصفات الحق. والثانية الفناء عن صفات الحق بشهود الحق.

والثالثة الفناء عن شهود الحق بالاستهلاك فى وجود الحق. ومن الغريب أن تصدر الكلمات الأخيرة عن صوفى سنى كالقشيرى لأنها كلمات صريحة فى وحدة الوجود، ولكن لها مغزاها أيضا من ناحية اخرى، إذا إنها ترشد إلى الخطر الذى يستهدف له عندما نأخذ أقوال الصوفية بحرفيتها ونفهم منها معانيها الظاهرة. والواقع أن القشيرى لا يقصد بما يسمى ((الاستهلاك فى وجود

الحق)) سوى فناء الصوفى عن فكره وإرادته بالتأمل فى وجود الحق واستهلاكه فى ذلك استهلاكا لا وعى فيه.[١]

ثم ينقل نيكلسون بعد ذلك فقليل عن الهجويرى رأيه عن معنى الفناء الصوفى، إذ يصف الفناء بأنه فناء إرادة العبد فى إرادة الله، لافناء وجود العبد فى وجود الله ثم يوضح هذا المعنى بتشبيه ورد فى تساعيات أفلوطين حيث يقول : إنه (أى الفناء) كذوبان الحديد فى النار، فإن النار تؤثر فى صفات الحديد دون أن تمس جوهره أو تغيره[٢] .

ولعلنا بعد ذلك نكون قد ألقينا بعض الضوء عل ما غمض فى هذه المسألة وأزلنا بعض اللبس الذى قد يحيط بما يتعلق بالبحث حول مسألة هدف التصوف الإسلامى ، ويمكننا نتيجة لهذه العجالة فى محاولة تصورنا لما هو الهدف من التصوف. أن نقرر أنه لا يسع الدارس للتصوف الإسلامى أن يحرم من الوقوف على مسألة لا تقل حساسية عن سوابقها.

---

[١] فى التصوف الاسلامى وتاريخه ص١٠١ ط مطبعة لجنة التأليف ص١٣٨٨هـ ١٩٦٩م.

[٢] نفس المرجع ص ١٠٢ وما بعدها.

تلك المسألة هى: ما يثار دائما حول أصالة التصوف الإسلامى أو تبعيته، أو بعبارة أخرى هل التصوف الإسلامى متأثر إلى أى حد مهما كان هذا الحد بغيره من أنواع التصوف الخارجة عن الاسلام أو هو وليد الدين الإسلامى نفسه وثقافاته؟ وأبادر هنا فأقول: ان مسألة التأثر فى هذا المجال، أو فى غيره من المجالات الفلسفية أو الاجتماعية، أو إن شئت فقل من المجالات العقلية أو الروحية، ليست بالمشكلة المزعجة، ولا يجب مطلقا أن تكون منطقة خوف ورعب للنفسية والعقلية الإسلامية، بل يمكنك أن تذهب أبعد من ذلك فتزعم أن تأثر التصوف والفلسفة والاجتماع بثقافات الأمم التى دخلت فى الاسلام واختلطت بالمسلمين العرب سكان الجزيرة العربية، إنما هو ظاهرة صحية لهذا الدين وأصحابه الذين حملوا لواء الفكر فى ظله على الأقل، لأنهم حينئذ كانوا أمة منفتحة العقل والقلب، مرنة الروح أمام كل هذه التيارات، ولم تكن أمة منغلقة على نفسها، متقوقعة على فكرها، وإن كان الغناء، الغناء كل الغناء. فضلا عن أن ظاهرة التأثر إن هى إلا نتيجة طبيعية لاختلاط المة الإسلامية بغيرها من الأمم التى اختلفت ثقافتها وفلسفتها، ولكن من جهة أخرى يمكن أن يتجسد هذا التأثر فى مشكلة خطيرة، وذلك إذا لم تكن الأمة الإسلامية على درجة كافية من الوعى بدينها وثقافتها، بحيث لا تتمكن من رؤية نقاط الضعف فيما تستورده أو تتأثر به من هذه الثقافة، أو تلك الفلسفة، أو بحيث لا تتمكن كذلك من رؤية النوايا السيئة أو المصادر المغرضة، أو

بحيث لا تتمكن ثالثا من الدفاع عن عقيدتها الأصلية وتحديد ملامحها وغربلتها من كل ما يشوه وينال من مظهرها فضلا عن جوهرها يوم تكون الأمة الإسلامية على هذا المستوى من الوعى، - وقد كانت كذلك بالفعل- فإن ظاهرة التأثر لا تعدو أن تكون برهانا قويا على رقيها وسعة أفقها، ودليلا واضحا على سعة عقلها وسماحة دينها. وبعد ذلك لسنا فى حاجة ماسة إلى مناقشة أصالة التصوف الإسلامى أو تبعيته، اللهم إلا فى لمعة خاطفة بمقدار ما يفرضه علينا المنهج التقليدى، ولذلك أسوق اليك مبدأ آخر هو من الكفاية بحيث لا يقل عن سابقه. ذلك هو أن رد أية ظاهرة روحية أو عقلية إلى علة واحدة تنشأ عنها الظاهرة بالضرورة، هو أمر غير مسلم بل مستبعد بقدر ما هو جائز أو واجب أو حتمى فى مجال الظواهر العلمية. وعلى هذا فالقول بأن التصوف الإسلامى متأثر أو نتاج لغيره من أنواع التصوف المسيحية أو الهندية أو الزرادشتيه أو غير ذلك قول تعوزه الدقة، ومثل هذا فى ما يتعلق بالفلسفة الإسلامية وغيرها.

فالواقع أننا لو سلمنا بصحة هذا القول فإننا لا ينبغى أن نتجاهل ما كان للمسلمين من جهود روحية وثقافية. وما كان لهم من ظروف سياسية واجتماعية ودينية، تعاضدت كلها وتظاهرت فى افراز نمط جديد وطابع مختلف له نتائجه المختلفة كل الاختلاف عن أنماط ونتائج تلك التصوفات التى كانت للأمم غير الإسلامية

قبل اختلاطها بالمسلمين ووجود الأخذ والعطاء بينهما ولو بشكل محدود في مجال الفكر والثقافة والدين.

إذ لا مانع من القول بالتأثير والتأثر بين التصوف الإسلامى وبين غيره من التصوفات الأخرى التى أشرنا اليها، ولكن المانع في القول بأن التصوف الإسلامى هو مطلقا تصوف هندى أو مسيحى أو ذو صبغة فلسفية أو غير ذلك لمجرد أن هناك شبها ما بين بعض النظريات المشتركة، طالما أنه قد وجدت العقلية الإسلامية التى استوعبت وهضمت ونقت عقيدتها وأضفت اساليبها ومناهجها. ورتبت نتائجها، وكان لها في كل ذلك شخصيتها المتميزة ودورها المختلف، فالتجنى كل التجنى إنما هو في اطلاق الأقوال بالتأثير والتأثر بين الظاهرتين في مجال الدراسات الروحية والعقلية لمجرد وجود بعض وجوه الشبه بينهما في بعض الجوانب، وإن تباينا شكلا وموضوعا بل ونتائج.

فالصلة التاريخية حقا ثابتة بين المسلمين بعد تجاوزهم نطاق الجزيرة العربية وبين هذه الأمم ذات الثقافات والفلسفات المختلفة فقد اختلط بهم المسلمون وولدت مع هذا الاختلاط -وذلك أمر طبيعى- ظروف مختلفة في المجالات الإنسانية من سياسية واجتماعية وعقلية وروحية. وكان التصوف وليد كل هذه الظروف شأنه شأن أنواع متفاوتة من الثقافة والحضارة، ولكن المسلمين لم

يفتقدوا فى ظل هذه الظروف شخصيتهم الروحية التى صنعها فيهم القرآن والتوجيهات المحمدية، فكان لهم تصوفهم على هذا النحو. ذو منهج خاص بهم ونتائج لا تنتمى إلا اليهم.

فلا يخيفنا بعد ذلك ما يقال مهما كان كثيرا مما يتشدق به المستشرقون بل المسلمون غير الدارسين من محاولة النيل من التصوف الإسلامى والقول بأنه عنصر دخيل على الإسلام بحجة أنه منحدر إليه من الهند أو من فارس، أو من الديانات الأخرى، هذا فضلا عن أن هناك من المنصفين من يرون أصالة التصوف الإسلامى وأنه تطور لنزعة الزهد الإسلامية فى القرن الأول والثانى الهجريين، وإن كنا لاحاجة لنا إلى هذا القول بعد وقوفنا على الحقائق المتقدمة، فبالرغم من كل ذلك وغيره، فان تاريخ التصوف الإسلامى هو تاريخ الاسلام نفسه. والتصوف الإسلامى هو ظاهرة من ظواهر هذا الدين، وإن لم ندع أن الدين الإسلامى فى أساسه دين تصوف.

المبحث الثالث

أصول التصوف الإسلامى فى المدارس الغربية المختلفة (١)

هنا فى هذا المقال سأحاول معك استعراض المدارس الفكرية مع اختلاف نزعاتها التى أخذت على عاتقها -مع اختلاف نزعاتها- النيل من التصوف الإسلامى بقصد أو بغير قصد، حين حاولت كل منها رد التصوف الإسلامى إلى أصل غير إسلامى وما من شك فى أن معظم هذه المدارس إن لم تكن جميعها كانت غايتها من وراء هذا المسلك هى التهوين من قيمة الحياة الروحية فى الإسلام .

ومن ثم يمكن الطعن فى صميم الإسلام لما كان لظاهرة التصوف من دور شمولى فى تكوين الحياة الروحية للمسلمين فى أكثر جوانبها، وقد قدمت لك فى الموضوع السابق ما يمكن أن يحل هذا الإشكال ويزيل ما حوله من علامات استفهام. ولكن لا

---

(١) راجع فى هذا على وجه الخصوص نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام للنشار جـ٣ ص ١٤ ومايليها.

بأس من أن تتبين خصومك كمسلم يعتز بتراثه، وتتعرف على مواقعهم. وإليك بعض هذه المدارس فى عجالة وافية.

المدرسة الفرنسية

زعمت هذه المدرسة أن التصوف الإسلامى يصدر عن منبع المسيحية، وما هو إلا إحياء لدور المسيح وبعث لرسالته. وذلك مبعثه الأسباب الآتية:

أ- يأس المسلمين من العثور على ما يحرك وجدانهم، ويوقظ طاقاتهم الروحية فى القرآن الكريم. فكان نتيجة لذلك أن ذهبوا يتلمسونها حيث هى موجودة بالفعل فى المسيحية وفى حياة المسيح زاعمين -أعنى رجال هذه المدرسة- أن القرآن ما هو إلا كتاب لانذار الفساق والعصاة. وليتهم زعموا أن القرآن مجرد كتاب تشريع وأحكام لأن أنذار العصاه باعث على تحرى التقوى والورع ومواجهة الدنيا بمغريتها.

ب- حاول رجال المدرسة الفرنسية أن يستخدموا المنهج اللغوى، وإن لم يشتهر عنهم، فزعموا أن كلمة التصوف مأخوذة من الصوف، الذى هو لباس رهبان المسيحية، وقد عرفهم المسلمون وعايشوهم إذ كانوا ينتشرون فى شبه الجزيرة العربية، فلا ما نع

من القول بمحاكاة الصوفية من المسلمين لهم فى لباسهم حتى نسبوا إليه، ولكن مغالطة هذه المدرسة لا تخفى على ذى فطرة نقية. فلا يمكن أن يكون صحيحا ما زعموه عن القرآن من أنه مجرد كتاب إنذار، فالقرآن وحياة النبى صلى الله عليه وسلم وأقواله زاخرة بما يدفع المسلمين دفعا إلى التقليل من الاهتمام بالدنيا، والتحذير من طلبها كفاية وهدما والاغراء بحياة أخرى هى الغاية وهى الهدف، وهذه هى ما تكاد تكون المعانى الروحية التى تحتويها ظاهرة الزهد، فالزهد وإن لم تكن كلمة منطوقا بها أو لم تكن من الكلمات الشائعات فى بداية الحياة الإسلامية، أو بالتحديد فى القرن الأول على الأقل، إلا أنها كانت كتجربة موجودة وحية فى حياة الرسول صلى الله عليه وسلم وصحابته فى أسمى صورها. ولا يقل بطلانا عن ادعائهم هذا ما ادعوه من تعليل تسمية الصوفية بمحاكاتهم رهبان المسيحية فى لبس الصوف فقد كان الصوف من الألبسة المنتشرة فى شبه الجزيرة العربية، لا سيما بين الفقراء من العرب سواء كان ذلك قبل الإسلام أو بعده، ومع ذلك فان كلمة الصوفى أو الصوفية لم تظهر إلا فى نهاية القرن الثانى أو أوائل القرن الثالث الهجرى، وعلى كل حال فقد بالغت المدرسة الفرنسية وعلى رأسها ماسنيون فى ترويج فكرة أن التصوف الإسلامى هو مظهر للروح المسيحية.

وأبرز الأمثلة على ذلك تلك الدراسة التى قام بها ماسينيون عن الحلاج، فقد قرر أن المسيح قد حل فى الحلاج وقد قتل فى سوق بغداد لما قال بمقالة المسيح ((أنا الله – أنا الحق سبحانى ما أعظم شانى). وما أشنع الخطأ الذى وقع فيه ماسينيون، فإن الحلاج لم يقتل بسبب هذه المقالة، بل قد تركه المسلمون زمنا قدر بعامين وهو يتجول فى الأسواق مرددا هذه المقالة ولم يقتلوه بها، ولكنه كما يروى كثير من المؤرخين إنما قتل بسيف الشرع، حينما انكر عبادة عملية أو ركنا من أركان الإسلام وهو الزكاة. وطلب من أبتاعه أن يدفعوها إليه باعتباره صاحب الشريعة الجديدة، بل قيل إن قتله كان بسبب أنه أبطل الحج ونادى بفكرة الحج بالهمة أو الحج الروحى أى بدون الجسد، بل قيل إنه لم يقتل بهذه ولا بتلك، وإنما قتل لما بنى كعبة فى بيته، وطلب من أتباعه أن يحجوا إليها، حينئذ أفتى بقتله فقتل بسيف الشرع.

وكم قال غير الحلاج من الصوفية بمقالة الحلاج السابقة أو بنحوها ولم ينل منهم سيف الشريعة – فالحلاج إذن لم يكن محل قبول من جمهرة المسلمين ومنهم الصوفية. إما لأنه منحرف العقيدة، أو مختل العقلية أو مغرض فى تصرفاته وأقواله إزاء الإسلام والتصوف بوجه خاص فكيف يسوغ لماسينيون الإستناد إليه فى إثبات ما قال.؟؟

المدرسة الإنجليزية

كان مؤسس المدرسة الإنجليزية هو الأستاذ براون الذى كتب دراسة عن التصوف الإسلامى، وهو يشتغل بدراسة الأدب الفارسى، وكان نتاج هذه الدراسة كتابه "تاريخ إيران الأدبى"، إذ ضمنه فصلا خاصا عن التصوف الفارسى وصلته بالتصوف الإسلامى عامة ويعنى ذلك أن براون قد رد التصوف الإسلامى إلى أصل فارسى.

أما الأستاذ نيكولسون، وتبعه من المفكرين المسلمين أبو العلا عفيفى فى كتابه ((التصوف والثورة الروحية)) قد قال أول الأمر بتأثر التصوف الإسلامى بالتصوف الهندى والفلسفة اليونانية أو الافلاطونية الحديثة والتصوف المسيحى، وقرر أنه من التجنى أن يرد التصوف الإسلامى إلى أصل واحد بالذات، وخاصة فى مرحلتيه الثانية والثالثة، أو على الأصح بعد مرحلته الأولى وإنما من الإنصاف أن يرد إلى كل هذه العوامل السابقة.

وإذا كان براون لم يسعه التنصل من مهمته الاستعمارية، فان نيكلسون قد تنصل منها وعاد إلى الموضوعية الحيدة، وقد كان براون مبعوثا من قبل الدولة الإنجليزية بغرض الإستعمار الفكرى للمسلمين والنيل من عقيدتهم. أما نيكلسون فكما قلت قد رجع إلى

المنهج الموضوعى الذى يؤكد أن أية ظاهرة فى مجتمع من المجتمعات، يجب ان تكون وليدة هذا المجتمع، نابعة من ظروفه منتمية إلى قيمه ومثله فى نشأتها وتطورها. ولا مانع من أن تتسرب إليها بعض المؤثرات الخارجية فى وقت متأخر، بل ولا يؤثر ذلك فى انتماء الظاهرة لمجتمعها ولا لأمتها، فلماذا لا يطبق هذا المنهج الموضوعى على التصوف الإسلامى لغيره من أنواع التصوفات الأخرى تلك الظاهرة الروحية التى نشأت بسيطة فى ظل القرآن وحياة الرسول صلى الله عليه وسلم وأصحابه، وان تعقدت بعد ذلك وتشعبت. ولا يضيره نتيجة لاختلاط المسلمين بغيرهم من الأمم ذات الثقافات والعقائد المختلفة، لا يضيره أن يمتزج به بعض افكارهم أو يداخله بعض مبادئهم. والحق أن التصوف الإسلامى بالرغم من كل ذلك قد سار فى خطين متوازيين، على الأقل فى وقت متأخر، يمثل أحدهما ما عرف بالتصوف السنى. وهذا النوع برئ من الفلسفة إلى حد كبير، أو يمكن القول بأن الغالب عليه هو روح القرآن والسنة، وقد تبلور هذا النوع أخيراً على يد أعظم متصوف إسلامى، بل أعظم عقلية إسلامية، وهو أبو حامد الغزالى، بالرغم مما ناله من طعن وهجوم من قبل جميع الطوائف الإسلامية حتى المتصوفة أنفسهم، لكنه بجهوده فى مجال التصوف السنى قد كان له أثره الكبير فى بقاء التصوف السنى وانتشاره، بل وانتصاره فى العالم الإسلامى حتى يومنا هذا.

أما النوع الآخر من التصوف الذى شق له طريقا مختلفا هو التصوف الفلسفى الذى تأثرت نظرياته بالفلسفات والعقائد الاخرى من يونانينة وهندية وما إليها.

ونعود إلى المدرسة الانجليزية فنؤكد أن الأستاذ نيكلسون قد عاد إلى الموضوعية فى دراسته العلمية للتصوف الإسلامى، بعد تخلصه من الأعباء السياسية، فقرر راضيا أو مرغما أن التصوف قد نشأ فى ظل القرآن والسنة، بل إنه قد تطور تصوفا اسلاميا، ولا يفوتنا أن ننبه إلى أن المدرسة الإنجليزية فى عصرنا هذا إنما يمثلها من الأنجليز الاستاذ آربرى، ومن المصريين الاستاذ ابو العلا عفيفى. ولهما آراؤهما بالاضافة إلى تتبعهما لأفكار أستاذهما نيكلسون. وإن كان يذكر أن آربرى قد انصف التصوف الإسلامى إلى حد ما، بينما تابع الدكتور عفيفى أستاذه نيكلسون متابعة تكاد تكون تامة.

وقد كان منهج المدرسة الانجليزية عامة هو المنهج الإستقرائى، وفيه يدرس التصوف الإسلامى مثلا على أنه ظاهرة جزئية لظاهرة التصوف العام، الذى تشترك فيه الأمم والجماعات المختلفة، ثم تستنبط فى ضوئه الأحكام العامة للتصوف الإسلامى وبالرغم من كل شئ فقد كان لهذه المدرسة جهودها الرائعة فى

نشر المخطوطات الصوفية وتحقيقها مخرجة فى نشرات حديثة ميسرة للقراء. والدارسين، يختص نيكلسون فى هذا المجال بالفضل الأكبر، رغم ما ضمنه مقالاته وكتاباته فى تاريخ التصوف من الأخطاء والأغاليط والتجنى على الإسلام ، والمدرسة الانجليزية لشبه سطحى بين التصوف الإسلامى وبين غيره من أنواع التصوف أو الفلسفة نجد انصارها يردونه إلى هذا التصوف أو تلك الفلسفة كمصدر وأصل له. وقد سبقت الاشارة إلى أن براون قد ربط بين التصوف الإسلامى وبين التصوف الفارسى، وكذلك نيكلسون لم يقصر فى هذا المجال، فتابع سلفه فقال أيضا بأن التصوف الإسلامى لم يسلم من الأخذ من الديانات الفارسية، وخاصة الديانات الثنوية، بل إنه ليحدد أن الصوفية من المسلمين وخاصة معروف الكرخى وأبو يزيد البسطامى، مدخو لان فى تصوفهما إنه نسب إلى الأول قوله "غضوا أبصاركم إن الكونين من ذكر وانثى" وقد صحح الدكتور على سامى النشار هذا النص بأنه ("غضوا أبصاركم ولو عن شاة أنثى" فنيكلسون يريد أن يستنبط من النص الذى نسبه إلى الكرخى أنه متأثر بعقيدة المندائيين أو المغتسلة أو الصابئة [وهم جماعة أقاموا فى أرض البطائح بين البصرة وواسط] وكان مؤسس مذهبهم رجلا يدعى الحسيح،

ويظهر أنهم كانوا بقية فرقة غنوصية قديمة كما يدل على ذلك اسمهم، فاذا لم يكن معروف الكرخى نفسه أحد أولئك المندائيين. فقد كان على كل حال على علم بمذهب صابئة البطائح][١].

ويعلق الدكتور عفيفى على هذا النص الذى ينسبه نيكلسون إلى الكرخى نقلا عن العطار فى تذكرة الأولياء فيقول (أما عبارة معروف كما أفهمها فمعناها إذا كان عَالم الظاهر ثنويا فلا تنظر إليه وانظر إلى الوحدة المطلقة، أما ذكر الذكر والأنثى فيظهر انه راجع إلى الديانة البابلية التى يحتمل أنها أصل المذهب الغنوصى، لأنها تذكر دائما إلى جانب كل إله ذكر إلهة انثى .....الخ)[٢]

والدكتور النشار يبرئ معروف الكرخى من هذه التهمة حيث ذكر صحة النص المنسوب إليه والذى اعتمد عليه نيكلسون على نحو ما، والذى ذكرناه غير بعيد، مقررا أن الذى أوحى إلى الكرخى بهذه الفكرة هو قوله تعالى ((**قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم**))[٣]. ويضم نيكلسون ابا يزيد البسطامى وسليمان الدارانى إلى الكرخى زاعما انهما قد أخذا من الديانة الثنوية.

---

[١] فى التصوف الاسلامى وتاريخه ص ١٦ وما بعدها.

[٢] نفس المرجع ص١٧ تعليق رقم ١.

[٣] سورة النور جزء آيه (٣٠) .

كما نسب إلى أبى يزيد أنه قد تأثر بالأفلاطونية الحديثة، هو ومحى الدين بن عربى، يذكرهما نيكلسون كمثالين لتأثر التصوف الإسلامى بالأفلاطونية الحديثة، وقضية أخذ التصوف الإسلامى عن الأفلاطونية الحديثة قد أثارها نيكلسون وأكدها. والواقع أن التصوف الإسلامى فى مرحلته الأولى قد اختلطت ببعض الدراسات والكتابات لبعض رجاله في القرنين الثالث والرابع، أما فى مرحلته الثانية فقد كان تصوفا تفسيريا عن رجاله بتفسير القرآن تفسيرا ذوقيا أو باطنيا. ولم يأخذوا على الأظهر من الفلسفة اليونانية إلا النذر اليسير ولكن قد غرف رجل كابن عربى من بحرها بشره وسرف.

وابن عربى فيلسوف أكثر منه صوفى، فان تصوفه قد انتهى إلى فلسفة وهو رجل منحرف الفكر فى موقفه من الدين الإسلامى، لأن فلسفته انتهت إلى وحدة الوجود [١] فتأمل قوله:

لقد كنت قبل اليوم أنكر صاحبى ... إذا لم يكن دينى إلى دينه دان
لقد صار قلبى قابلاً كل صورة ... فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان فى كعبة طائف ... وألواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أني توجهت ... ركائبه فالحب دينى وإيمانى

---

[١] هذا إن صحت هذه الأقوال ولمثالها عنه وإلا فقد ذهب بعضهم كالإمام الشعرانى إلى أنها مدسوسة عليه وعندى أن التوقف فى الحكم عليه فى هذا المائم أولى. ص١٨.

ولا يغتر العاقل بهذه المحبة فى شعر ابن عربى بل فى تصوفه كله فانها ليست محبة إلهية، بل هى وحدة وجود فهو القائل صراحة – لقد خلقنى وخلقته وأوجدنى وأوجدته– إن ابن عربى وأمثاله لم يتأثروا بالفلسفة اليونانية فحسب وإنما يجب أن يعدوا ضمن الفلاسفة الغنوصيين كأفلوطين، وفيلون، وأمونيوس ساكاس ذكر هذا الدكتور النشار فى كتابه نشأة الفكر الفلسفى الجزء الخاص بتاريخ التصوف[1] . وأحسبنى قد أطلت القول فى دراسة هذه المدرسة وربما يكون لى العذر لأن هؤلاء المستشرقين أو الدارسين لتاريخ التصوف من مفكرى أوربا ومن يدور فى فلكهم من العرب وغيرهم ربما كانوا وهذا هو المرجع يهدف إلى النيل من العقلية العربية. بل قد سيطرت على عقولهم بالفعل تلك المقارنة البغيضة بين الآرية التى تستحق كل تفوق فى كل مجال علمى أو فلسفى أو دينى، وبين السامية التى ليست أهلا لأى تفوق لشئ من التقدم فى أى ميدان من الميادين الإنسانية. من هنا راحوا يتعقبون المسلمين ودينهم ويقعدون لهم كل مرصد، ولكن الله من ورائهم محيط ولدينه الذى أنزله رقيب وحفيظ.

---

[1] المرجع السابق ص١٨.

المدرسة الإسبانية

أما المدرسة الإسبانية فقد كان لها موقف آخر ومنهج مختلف فى دراسة التصوف. لقد أخذوا فى دراستهم للتصوف بالمنهج المقارن. فحاولوا ان يثبتوا التأثير والتأثر بين كل من التصوف الإسلامى والمسيحى. ومن أشهر رجالها الذين قدموا أبحاثا لها قيمتها فى هذا الصدد الأب الكاثوليكى (آسين بلاسيوس).

والتصوف الإسلامى فى رأى رجال هذه المدرسة متأثر بالمسيحية ومؤثر فيها، أما تأثره بالمسيحية فقد كان نتيجة لانتشار الرهبان المسيحيين فى الجزيرة العربية، وأما نتاج المسلمين الروحى ممثلا فى تراثهم الهائل من التصوف فقد أثر فى المسيحية أيضا.

ومن أبرز من تأثر به من المسيحين هو (سانت خوان دى لاكروا) ودانتى صاحب الكوميديا الإلهية، بل إن الأب آسين بلاستوس ليرى ان دانتى قد تأثر بابن عربى وسائر صوفية الأندلس. والدكتور النشار يرى أن المدرسة الإسبانية لم تتميز بالحيدة والموضوعية. وينكر أن دانتى قد تأثر بابن عربى بالذات، مع إمكان تأثره بغير ابن عربى كابن شهيد الأندلسى، أو المعراج النبوى، كما يرى تبعا للدكتور حسن عثمان فى ترجمته للكوميديا

الإلهية أن دانتى قد كانت له خصائصة النابعة من فكرة الذاتى، ولا يتنافى هذا مع القول بتأثره بالمسيحية تأثرا كبيرا، ومن الطبيعى أن أرى أنا شخصيا عدم الحيدة والموضوعية فى رجال المدرسة الاسبانية الكاثوليكية فى ردهم التصوف الإسلامى إلى مصدر مسيحى، وعلى الرغم من قولهم بتأثيره فى المسيحية.

فإن الموضوعية تقتضى ولا شك بأن التصوف وإن كان ظاهرة انسانية مرتبطة بالإنسان من حيث هو إنسان بغض النظر عن جنسه وأرضه وزمانه، فإن من الواجب القول: إن لكل تصوف خصائصة بل شخصيته النابعة من شخصية أمته المتكونة فى ظل ظروفها الدينية والسياسية والاقتصادية.

المدرسة الألمانية

تأخذ هذه المدرسة بالمنهج اللغوى الفلسفى فى دراستها للتصوف الإسلامى ويقوم هذا المنهج على تحليل ألفاظ التصوف ومصطلحاته لمعرفة مصدره وطبيعته. مثال ذلك أنهم حاولوا معرفة مصدر التصوف الإسلامى بتحليل الكلمة نفسها، فزعموا أنها مأخوذة من -جيمنو صوفيا- وهى كلمة يونانية قديمة أطلقها اليونان على جماعة من الزهاد الحكماء فى الهند، ومعناها -الحكيم العارى- ومن ثم فالتصوف الإسلامى يرجع إلى أصل هندى فى نظر هذه المدرسة، وطبقا لمنهجهم هذا. ولكن التحليل العلمى قد

اثبت أن كلمة التصوف يمكن لغويا أن تكون مأخوذة من الصوف، لا من جيمنو صوفيا، وإذا بطل الأساس الذى بنى عليه رجال هذه المدرسة – واشهرهم فون هامر– رأيهم فى التصوف الإسلامى، فقد بطل ذلك الرأى وتقوض من أساسه.

تعقيب:

وهكذا رأينا المدارس الغربية فى دراسة رجالها للتصوف الإسلامى تحاول بل تنكر أصالته، واسلامية منبعه، بل وإسلامية معالمه نشأة وتطورا بصفة عامة، والمستشرقون عامة على اختلاف نزعاتهم وانتماءاتهم إن جاز لنا تعميم القول فهم فى مسلكهم هذا إنما يعوزهم الكثير من الموضوعية والنظرة النزيهة كما لمسناه من عرضنا المتقدم لآرائهم على وجازته، فالذى يرى منهم المسيحية مصدرا إنما تغريه أحيانا بعض المحكات اللغوية، فيزعم أن كلمة تصوف قد اطلقت على صوفية الإسلام لأنهم تشبهوا برهبان المسيحية في لباسهم الخاص وهو الصوف، والذى يرى الديانة الهندية أو التصوف الهندى أصلا للتصوف الإسلامى يستند إلى أن كلمة تصوف قد تكون مأخوذة من كلمة جيمنو صوفيا. التى أطلقت على جماعة من زهاد الهنود، ومن رأى شبها فى بعض مسالك القوم فى مرحلة متأخرة للتصوف ببعض مبادئ

الفلسفة اليونانية قضى بأن تلك الفلسفة هى مصدر التصوف الإسلامى. كل هذا وغيره دون أن يدعم بما يؤكد أو يثبت اتصالا تاريخيا أو معاصرة أو غير ذلك مما يؤكد قضية التأثر والتأثير بين أى ظاهرتين مطروحتين للبحث.

وقد تقدم القول: إنه من غير الممكن أن نرد ظاهرة روحية أو عقلية إلى علة يتحتم أن نفسرها بتلك العلة. وأن ذلك لا يتيسر بدرجة كبيرة إلا فى الظواهر المادية. كما سبق لنا القول: إن قضية التأثير والتأثر أو الأخذ والعطاء بين التصوف الإسلامى كظاهرة وبين غيره من النزعات الروحية أو العقلية غير الإسلامية.

أقول : إن القول بهذا لا ينال من أصالة التصوف ولا يمس حقيقة انتمائه، ومع كل ذلك فدعنا نحاول مناقشة بعض هذه الادعاءات حسب ما يقتضيه حجم تلك الدراسة غير المستفيضة نسبيا:

ففيما يتعلق بالاشتقاق اللغوى لكلمة تصوف فان المفكرين المسلمين ممن صنفوا فى هذا العلم كالقشيرى ومن نحا نحوه، لم يغفلوا بحث هذه المسألة، فقد رأى القشيرى أن اشتقاق هذه الكلمة من الصفاء أو الصفة أو الصف لا يشهد له اللغة، وأما اشتقاقها من الصوف وهو ما أيدته اللغة إلا أنه لم يثبت أن القوم قد اختصوا

بلباس دون لباس. والظاهر انه لقب على هذه الطائفة وابن خلدون في تعقيبه على كلام القشيرى يرجح اشتقاق الكلمة من الصوف بيد أنه يرى وهو الحق - أن القوم قد اطلقت عليهم هذه الكلمة لأنهم قد اكتفوا بهذا اللباس وقد كان لباس الفقراء من المسلمين لا لباس الرهبان المسيحيين.[1]

وقد ذكرت من قبل أن لباس الصوف كان شائعا قبل الإسلام وبعده بين عامة فقراء العرب، وقد كان الخز والديباج خاصا بالأغنياء منهم، أليس من التجنى إطلاق القول -لمجرد التشبث اللفظى بكلمة- إن المسلمين فى تصوفهم يرجعون إلى المسيحية أصلا ومصدرا؟! ولماذا لا يقال إنصافا للحق: إن الصوفية فيما يتعلق بلباس الصوف كانوا ينزعون إلى حياة الزهد فى المتع الحسية والزخارف الدنيوية، اقداء بنبيهم ازهد الزهاد وأعرض الناس عن مغريات الحياة. حقا إن التصوف كعلم شرعى حادث فى الدين الإسلامى وطارئ فى الملة المحمدية.

ولكن إذا حاولنا ان نكتنه حقيقة التصوف، وجلينا عن جوهره الأصيل، ألفينا أن أصله على الأقل فى مرحلته المتقدمة إنما هو المجاهدة ومواصلة العبادة والانقطاع إلى الله بالطاعة والزهد

---

[1] مقدمة ص٤١٠، ٤١١.

في زخارف الدنيا ومتعها، إن ذلك هو جوهر التصوف الإسلامى في مرحلته المتقدمة كما قلنا. ويمكن القول إن هذا هو ما كان عليه سلف الأمة من الصحابة والتابعين مقتدين فيه بنبيهم صادرين فيه عن دينهم الذى ملك عليهم عقولهم وأرواحهم. ولم يكن زهدهم زهد رهبانية ولا انقطاعهم انقطاع ديرية مسيحية، ولم تعارض زهدهن ولا انقطاعهم مع تأسيسهم لدولة. ولا يتنافى مع جهاد وفتح، فقد كانت دولتهم وجهادهم وفتحهم وتعميرهم للأرض تحقيقا لهدف واحد واصابة لغاية واحدة، هذا الهدف وتلك الغاية هو تمكين شريعة الله العامة لكل بنى البشر، بنشر مبادئ دينهم العالمى. والقضاء على عقائد الشرك والوثنية وتقويض دول الظلم والاستعباد فى العالم.

فسلف الأمة وخلفها -إن جاز هذا التعبير هنا- لم تكن غايتهم الدنيا وزينتها، ولم يطلبوها لذاتها، وقد علمهم دينهم أن الدنيا وما فيها من زينة وزخرف ومتاع ليست إلا وسيلة لاظهار دين الله وأعلاء كلمته، محددا لهم حجمها وقيمتها. مزهدا لهم فى الاقبال على مغرياتها. ففى قرآنهم ((**اعلموا أنما الحياة الدنيا لعب ولهو وزينة وتفاخر بينكم وتكاثر فى الأموال والأولاد. كمثل غيث أعجب الكفار نباته ثم يهيج فتراه مصفرا ثم يكون حطاما، وفى الآخرة عذاب شديد ومغفرة من الله ورضوان، وما الحياة الدنيا**

إلا متاع الغرور))[١] والآية الأخرى ((واضرب لهم مثل الحياة الدنيا كماء أنزلناه من السماء فاختلط به نبات الأرض فأصبح هشيما تذروه الرياح وكان الله على كل شئ مقتدرا، المال والبنون زينة الحياة الدنيا والباقيات الصالحات خير عند ربك ثوابا وخير أملا))[٢] ، والنبى صلى الله عليه وسلم يقومها بقوله (لو كانت الدنيا تزن عند الله جناح بعوضة ما سقى الكافر منها شربة ماء). فدين هذا موقفه من الدنيا حياة مؤقتة عطاؤها وهم ومتاعها خداع وبقاؤها زوال. والحقيقة المؤكدة سيصادفها الإنسان لا محالة فى حياة أخرى يواجه فيها حساب ربه ويلقى فيها جزاءه على موقفه من الحياة الدنيا.

دين هذا موقفه وقوم ها هى مبادئهم. هل يعقل أن يؤتوا من قبل جهادهم وفتوحاتهم، مهما وقع منهم من أخطاء إن جاز التعبير -مما تمليه على الإنسان طبيعته البشرية، وهل يعقل أن يكون مرما لسهام الرماة الحاقدين، وهدفا لتهم المغرضين بالاقبال على الدنيا ومتاعها وزخرفها. اللهم إن هذا لا يصلح إلا محلا للأنكار والرد إذن إن ما قام به سلف الأمة من الصحابة والتابعين، لا يمكن أن يتعارض فى ميزان الحق والانصاف من جهاد فى سبيل الله، وفتوحات ابتغاء اظهار دين الله، مع مجاهدة وغلو فى

---

[١] سورى الحديد الآية (٢٠).

[٢] سورة الكهف الآية (٤٥، ٤٦)

العبادة، وانقطاع إلى الله، وزهد فى مغريات الدنيا ومتع الحياة الحسية التى تنأى بالانسان عن اثراء روحه وتزكية نفسه وتجديد إيمانه وتحقيق حقيقته، وإذا جاز لنا شئ من الاستطراد، فهو القول بأن تاريخ الإسلام على طوله قد كان حافلا بأمثلة من الزهاد والعباد بل المتصوفة، كان لهم دورهم المؤثر فى بناء الدولة الإسلامية، ومجاهدة أعداء دينهم بكل سلاح فتاك.

إن كلمة الصوفى والصوفية والتصوف لم تلح فى الأفق الإسلامى إلا فى نهاية القرن الثانى الهجرى، كوصف أطلق على طائفة من المسلمين تميزت عن عامتهم حين بدا لهذه الطائفة أن ثمة اقبالا على الدنيا. وعناية بشئونها، فأخذ رجال هذه الطائفة انفسهم حيطة وورعا بدروب من العبادة ومجاهدة النفس والخلوة والانقطاع إلى الله والزهد فى مغريات الحياة محاولين التعمق فى فهم دينهم. والنفاذ فى تناول نصوص القرآن والسنة إلى ما وراء الظاهر، الأمر الذى أثار عليهم طوائف الفقهاء الذين أخذوا بظاهر النصوص الشرعية. وإذ كان مقياسهم فى تناولهم لنصوص القرآن والسنة من جهة الباطن والذوق والوجدان، فقد نشأ نزاع آخر بينهم وبين المتكلمين الذين يتناولونها من جهة العقل. وقد كان للمتصوفة نتيجة لذلك مداركهم الخاصة بهم من نوع الادراكات الروحية والوجدانية.

فللإنسان من حيث هو انسان كما يذكر ابن خلدون نوعان من الادراك، ادارك عقلى كإدراك العلوم والمعارف والظن والشك والوهم، وإدراك وجدانى كإدراك الأحوال القائمة من الفرح والحزن والغضب والرضا والقبض والبسط والصبر والشكر وأمثال ذلك.

والروح العاقلة متصرفة فى البدن -والمتميز بها الانسان- إنما تنشأ من ادراكات وإرادات وأحوال... والمريد كذلك تنشأ له عن كل مجاهدة حال فإذا استقرت وصارت عبادة سماها القوم عبادة -او مقاما- وإذا لم تصبح عبادة بل كانت وصفا عارضا سماها القوم حالا. ولا يزال المريد يترقى من حال إلى حال، ومن مقام إلى مقام حتى يصل إلى مقام المعرفة والتوحيد، وإذا حدث خلل في النتيجة فانما هو من خلل فى مقدماتها، لذا كان على المريد أن يحاسب نفسه دائما على أفعاله حتى يرى قصوره فيتحاشى ما وقع من خلل، مقياسهم فى ذلك أذواقهم ومواجدهم، والوصول إلى مقام المعرفة والتوحيد أسمى درجات السعادة، ثم إن للقوم آدابا خاصة واصطلاحات وألفاظ تدور بينهم لا تخضع للمعانى الوضعية المتعارف عليها بل هي اصطلاحات خاصة بها. ولا يشارك القوم فى هذه الطريقة غيرهم من أهل الشريعة، وهكذا صار التصوف علما يقوم على الكلام فى المجاهدات والأحوال والمواجد والأذواق، وكيفية الترقى من مقام إلى مقام، ومحاولة شرح هذه المصطلحات الخاصة بالقوم، فلما اتجه الفقهاء إلى تدوين العلوم من فقه

وأصوله وتفسير وحديث وما إلى ذلك اتجه بعض رجال المتصوفة للكتابة فى هذا العلم كالكتابة فى الورع ومحاسبة النفس على الاقتداء فى الأخذ والترك. نذكر على سبيل المثال من هؤلاء: القشيرى فى رسالته السهروردى فى عوارف المعارف، وأبا حامد الغزالى فى الاحياء.

ثم تأتى مرحلة أخرى فى تاريخ تطور التصوف متمثلة فى ظهور نظريات جديدة كالكلام عن كشف حجاب الحس ومقام التجلى والحقيقة المحمدية، وتقوم نظرية كشف الحجاب على أساس أن المريد لا يزال فى مجاهدته ورياضه حتى تقوى روحه وتزكو نفسه ويتلاشى اهتمامه بجسده، حتى تتصل روحه بالملأ الأعلى حين يكشف عنها حجاب الحس فتصب فى مداركها حقائق الوجود، ويصبح الإنسان قادرا على التصرف فى حقائق الكون المحسوس بخوارق العادات، وقادرا كذلك على الإخبار بالغيبيات.

وقد اشترطوا لهذا الكشف أن يكون ناشئا عن الاستقامة، وقد عُنى بعض المصنفين بالتصنيف فى هذه المسائل أعنى المسائل المتعلقة بالكلام فى كشف خقائق الوجود العلوية والسفلية كالعرش والقلم والكرسى والملك وما إليها، وترتيب هذه الحقائق وكيفية صدورها عن الله. إلىغير ذلك من الكلام فى هذه المسائل التى يكتنفها كثير من الغرابة والغموض، الأمر الذى ينأى بها عن سمة

الأصالة والإنتماء، وغالى بعض هؤلاء القائلين بالكشف وادراك النفس للحقائق الغيبية فقالوا بالوحدة المطلقة، وهو قول أغرب وأشد سقوطا من سابقه.

وملخص قولهم إن الوجود مع وحدته وبساطته قد انبث بقواه فى تفاصيله التى هو صور الموجودات وحقائقها، فالموجودات كلها قد تحققت بهذه القوى بسائطها ومركباتها، عناصرها وموادها. والجامع للكل هى القوة الالهية جمعت سائر القوى وأحاطت بها من كل وجه لا من جهة الظهور، ولا من جهة الخفاء، ولا من جهة الصورة، ولا من جهة المادة، فالكل واحد وهو نفس الذات الإلهية. وهى فى الحقيقة واحدة بسيطة، والاعتبار هو الفصل.

وينقل ابن خلدون عن ابن دهمان تفسيره لمذهب الحلول أو وحدة الوجود ويرى أنه أثر لكلام الفلاسفة عن الألوان فان وجودها عندهم مشروط بالضوء، بمعنى أنه إذا فقد الضوء لم تكن الألوان موجودة، فكذا صور الوجود وتفاصيله لا وجود لها حقيقة، وإنما وجودها مشروط بالمدركات الحسية أو العقلية على حسب المدرك، فإذا فقدت الحواس أو فقد العقل لم يكن لهذه التفاصيل والصور وجود، لان الوجود على الحقيقة بسيط وواحد، ولكن ابن خلدون يرى أن مصدر نظرية وحدة الوجود أو الحلول شيعى رافضى،

ويقرر أن أوائل أصحاب هذه النظرية قد التقوا بمتأخرى الشيعة الاسماعيلية الرافضة الذين ألهوا الأئمة واعتقدوا الحلول، فقد تأثر بهم أوائل الصوفية الذين انتهوا إلى السقوط فى الحلول والوحدة كما تأثروا بهم فى نظرية القطب الذى هو رأس الطائفة، والذى لا يدانيه أحد فى معرفته، وكذلك فهو امتداد لفكرة الامام عند الشيعة، أما فكرة النقباء الشيعية فقد كان امتدادها القول بالبدلاء الذين يرثون القطب الواحد تلو الواحد لدى جماعة وحدة الوجود، وكل هذه الآراء والأفكار التى تتضمنها نظرية الحلول أو وحدة الوجود إنما هى نتاج لفلسفات أو عقائد غير اسلامية.

وقد كان أوائل الصوفية من أعلام السلف ينهجون فى تصوفهم منهج الاتباع والاقتداء ويأمرون بذلك اتباعهم، وقد كانوا يرفضون التكلم فى الكشف وادراك الحقائق الغيبية ومعانيتها من الصفات الإلهية والعرش والكرسى والملائكة والروح، مما يسميه أصحاب هذه النظرية بعالم المعانى أو مذهب التجلى، إلى غير ذلك من التكلم فى كيفية صدور الموجودات عن موجدها وترتيبها فى صدورها عن بعضها، كانوا يرفضون التكلم فى كل ذلك ونحوه ويفرون منه ويحذرون منه اتباعهم.

والمتأخرون من محققى الصوفية كما يذكر ابن خلدون[1] قد قرروا أن المريد قد تعرض له حالة الوحدة، ويسمى عندهم مقام الجمع، ولكنه لايجوز أن يقف عنده فان الوحدة عقبة صعبة، ولذلك يترقى المريد عن هذا المقام إلى مقام يميز فيه الموجودات ويسمى مقام الفرق، وهو مقام العارف الصادق.

وخلاصة القول فى هذا كله أن التصوف الإسلامى قد مر بمراحل مختلفة فى نشأته وتطوره، ويمكنك من خلال ما عرضناه لك أن تقف على ملامحه الإسلامية الأصيلة نشأة وتطورا، فالمجاهدة والزهد وما ينتج عنهما من مواجد وأذواق وترق من حال إلى حال للوصول إلى مقام التوحيد والعرفان والكرامات أو التصرف فى بعض الموجودات واخضاعها، كل أولئك وامثالها هى ملامح اسلامية أصيلة كان للسلف الحظ الوافر منها. وقد نشأ التصوف و ترعرع فى ظلها، وثمة مرحلة انتهى فيها التصوف إلى الفلسفة، وامتزج ببعض افكارها ونظرياتها، وامتزج ايضا ببعض العقائد والنحل الأخرى كما قد يبدو لك من عرضنا هذا، والباحث يجب أن يكون منصفا فى موقفه من هذه المرحلة، وله أن يقبل منها ما لا يتعارض مع روح اسلامه ولا يتنافى مع مبادئ دينه. وعليه أن يرفض ما عداها.

---

[1] راجع المقدمة من ص٤١٠ إلى ٤١٦ الفصل الخاص بالتصوف.

بقى حديث يسير عما يطلقه بعض المتصوفة من ألفاظ موهمة وهو ما يسمى بالشطح فقد يكون الصوفى فى غيبة عن الحس يستولى عليه الوارد فيصدر عنه هذا الذى يعرف بالشطح، والانصاف فى ذلك ان من عُرف منهم بصلاحه وفضله حمل منه ذلك على المحمل الحسن والنية الطيبة، فالعبارة عن المواجد والأذواق دقيقة ومعقدة، لانها لا تخضع للوضع اللغوى المتعارف عليه، وأما من لم يعرف صلاحه وفضله، فان تعارض كلامه مع أصول الشرع قضى ببطلانه، وكذلك من شطح فى صحوه وحضوره.

ولهذا أفتى الفقهاء وكبار الصوفية بقتل الحلاج. ولعلنا بعد ذلك نكون قد جلينا ما غمض من جوانب المسألة وأنصفنا التصوف الإسلامى مما دسه عليه أعداء الإسلام ونسبوه إليه من الباطل والزيف.

وسنعرض إن شاء الله للمزيد من ذلك فيما سيعقب هذا من دراستنا هذه فيما نعرضه من دراسة لتصوف كبار أعلام الصوفية.

المبحث الرابع

مدارس التصوف الأولى فى الإسلام

تمهيد تاريخى فى نشأة التصوف :

أشرنا فيما سبق إلى أن المرحلة الأولى للتصوف لم تظهر فيها كلمة التصوف لا لفظا ولا معنى، وذلك بالمعنى الذى انتهت إليه كلمة التصوف فى مرحلته اللاحقة كحياة وتجربة روحية، قوامها تلك الأفكار والمصطلحات الخاصة من الأحوال والمقامات والمواجد والأذواق والإشراق والكشف، وما اليها، بل إن مصطلح التصوف أو الزهد أو العلم الظاهر، والعلم الباطن، وغيرها من المصطلحات، لم يكن لها وجود فى المرحلة الأولى للتصوف. ولم تشع كلمة التصوف ولم تنتشر إلا بعد القرن الثانى الهجرى.

ولكننا من ناحية أخرى يمكننا القول على نحو ما: إن التصوف بمعناه البسيط المتمثل فى حياة الزهد والتهوين من شأن الدنيا، والاهتمام البالغ بتزيكة الروح، والعناية بشأنها، والتقليل من أهمية الجسد، والمبالغة فى عبادة الله وطاعته، وغير ذلك من المعانى الروحية- مما لاشك فيه قد كانت جوهر حياة المسلمين من الصحابة والتابعين كما سبقت الاشارة إليه، وقد استمد المسلمون فى

هذه المرحلة كل هذه المعانى وغيرها مما -كانت تشكل حياتهم الروحية والخلقية استمدادا مباشرا وتلقائيا من حياة النبى صلى الله عليه وسلم وأقواله وكتابهم المنزل على يديه.

وإذن فليس من الإسراف القول بأن صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم والتابعين قد كانوا الطبقة الأولى للمتصوفة على هذا النحو وبهذا الاعتبار الذى حددناه، كما يمكن القول إن من عرفوا بجماعة الزهاد أو القصاص، قد كانوا امتدادا لجماعة القراء التى مثلت حياة الزهد، على عهد النبى صلى الله عليه وسلم، وقد كانت إحدى جماعتين. وكانت الثانية هى ما عرفت بأهل الصفة.

فأما جماعة القراء فهم حفظة القرآن على عهد النبى صلى الله عليه وسلم ، يقول عنهم أبو نعيم صاحب الحلية: إن معظم هؤلاء كانوا من الأنصار ((وكانوا يدعون القراء يحتطبون بالنهار ويصلون بالليل)) أو يلازمون الأعمدة ليلا يتهجدون كما يحكى عنهم ابن سعد، وكانوا إذا ما جنهم الليل، آووا إلى معلم لهم بالمدينة يبيتون ويدرسون القرآن.

كما وصفهم صاحب الحلية بأنهم كانوا الطبقة الأولى من النساك والعارفين والعباد، وحادثة قتلهم عند بئر معونة عندما أرسل

النبى صلى الله عليه وسلم سبعين منهم لدعوة بعض القبائل إلى الإسلام فقتلوا هى حادثة معروفة.

وقد وصفهم ابن مسعود رضى الله عنه بقوله: ((ينبغى لحامل القرآن ان يُعرف بليله إذا الناس نائمون، وبنهاره إذا الناس يفطرون، ويحزنه إذا الناس يفرحون، وببكائه إذا الناس يضحكون، وبصمته إذا الناس يخلطون، وبخشوعه إذا الناس يختالون. وينبغى لحامل القرآن أن يكون باكيا، محزونا، حكيما، عليما، سكيتا، ولا ينبغى لحامل القرآن أن يكون جافيا، ولا غافلا، ولا صخابا، ولا صياحا، ولا حديدا)).

وقد كان هذا الوصف من ابن مسعود مستنبطا من أحوال القراء، معبرا عن حياتهم، تلك الحياة التى تتمثل فى المبالغة فى العبادة، وفى تلك المعانى الروحية من الحزن، والبكاء، والصمت، وما إليها من المعانى التى ستظهر فيما بعد، فى أخص مكونات الحياة الصوفية لمشاهير المتصوفة.

ولقد عاصرت هذه الفرقة الزاهدة الخلفاء الثلاثة، كما عاصروا الفتنة التى قامت بين علىّ ومعاوية وانشقوا على علىّ، وانبثقت عنهم فرقة الخوارج، تلك الفرقة السياسية الزاهدة.

وعلى كل حال فقد مثل القراء الحياة الروحية فى العهد الأول للإسلام، وكان لهم فضل حفظ القرآن وتعليمه. وظهور جماعة الزهاد الذين عرفوا بهذا الاسم فى وقت لاحق، وجماعة القصاص، فأثروا بذلك الحياة الروحية، وقدموا للتصوف السنى الأساس الذى شمخت عليه أركانه.

وقد مثل الحياة الروحية طائفة أخرى بين يدى النبى صلى الله عليه وسلم فى المدينة وهم أهل الصفة الذين نزل فيهم الوحى، فقال الله فيهم لنبيه صلى الله عليه وسلم لما كلمه جماعة من أشراف العرب فى شدة اهتمامه بهؤلاء الفقراء، ورغبتهم فى تخليه عنهم، ليتسنى لهؤلاء الاشراف مجالسته ونزلت الآية **((واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم بالغداة والعشى يريدون وجهه، ولا تعدو عيناك عنهم تريد زينة الحياة الدنيا))**،[1] فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم (الحمد لله الذى لم يمتنى حتى أمرنى أن أصبر نفسى مع قوم من أمتى، معكم المحيا ومعكم الممات). وقد كان البراء بن مالك من أهل الصفة، كما كان منهم وابصة بن معبد الجهنى، وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ((فى شأن البراء.. رب أشعث أغبر ذى طمرين، لو أقسم على الله لأبره، منهم البراء بن مالك)).

---

[1] سورة الكهف الآية (٢٨).

وقد اهتم بهذه الطائفة وذكر مناقبهم كبار مؤرخى الصوفية من أمثال أبى عبد الرحمن السلمى، واعتبرهم أبو نعيم تمهيدا لظهرو المذاهب الصوفية.

ونحن إذا أردنا إلقاء الضوء على حياة هؤلاء وما انطوت عليه من المعانى الروحية التى دعت بعض المؤرخين –وهم يستشعرونها– إلى أن يرجعوا اشتقاق كلمة التصوف إلى صُفتهم.

أقول إذا أردنا أن نتبين أوصافهم وأحوالهم، قلنا فى بساطة إنهم تلك الجماعة التى نسبوا إلى الصفة التى بناها لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم فى المسجد، وكانت حياتهم حياة زهد وتقشف لم يلبسوا إلا جباب الصوف التى لم يملكوا غيرها، وكانوا يقضون أوقاتهم فى قراءة القرآن وتدبره، وفى الذكر والتفكر، وكانوا من خاصة رسول الله، وكان الرسول يجرى عليهم أرزاقهم، وقد اعتبروا المثال الأول للمتجردين من الفقراء، لا يأوون إلى أهل ولا مال، ولا يلهيهم عن ذكر الله تجارة ولا مال، ولم يحزنوا على ما فاتهم من الدنيا، ولا يفرحوا إلا بما أيدوا به من العقبى.

وإذا كان القراء وأهل الصفة هى الطائفتان اللتان مثلا الحياة الروحية بما احتوته من مبادئ كالفقر والزهد فى الدنيا، والمبالغة فى الطاعة والعبادة إلى حد لم يصل إلى مستوى الرهبانية المسيحية

على نحو ما رأيت. أو على حد تعبير القائل المنطبق على معظمهم بل على عامة صحابة رسول الله كانوا رهبانا بالليل وفرسانا بالنهار، وهم لم يحجموا عن الزواج وعن انجاب الذرية وأنى لهم ذلك وقد أنكره عليهم النبى صلى الله عليه وسلم واعتبره تشبها برهبان النصارى وخروجا عن سنة الإسلام .

فإذا كانت هاتان الطائفتان قد انبثق عنهما هذا النمط من الحياة الروحية إلى حد أن المؤرخين اعتبروهما المنطلق الأول للتصوف الإسلامى وطوائفه، فلم يعنى هذا انه لم يكن ثمة سواهم فى العهد الأول من ساهم فى تأسيس الحياة الروحية التى تشعبت وتعقدت فيما بعد ممثلة فى ظاهرة التصوف، فقد ذكر المفكر الإسلامى الدكتور على سامى النشار أنه قد وجد إلى جانب هاتين الطائفتين، ممثلا لحياة الزهد بين يدى النبى صلى الله عليه وسلم: طائفة التوابين والبكائين. ولم تكن هذه الطائفة فرقة قائمة بذاتها، تنتظم فى حلقات كما انتظم القراء وأهل الصفة مثلا، وإنما كانت التوبة والبكاء طريقا من طرق قدماء الصحابة سواء من أهل الصفة أو من غيرهم، وقد ذكر عن العرباض بن سارية – وهو من أهل الصفة – أنه كان من البكائين. وفيه وفى أصحابه نزلت الآية ((**وأعينهم تفيض من الدمع**))[1] ومن الأمثلة على من اتخذوا هذا الطريق من الصحابة مثال بهلول بن ذويب. وقد أورد جولد تسيهر

---

[1] جزء آية من سورة التوبة (٩٢)

ونيكلسون هذا المثال ، فقد خرج هذا الصحابى إلى جبل بجوار المدينة ولبس لباس الشعر، وربط يديه خلف ظهره بسلاسل من حديد، وجعل يصيح "يارب – انظر إلى – بهلول يرسف فى الأغلال ويعترف بذنوبه" والمثال الآخر هو مثال أبى لبابة لما ندم على خيانة ارتكبها، ربط نفسه إلى عمود فى مسجد المدينة، وبقى على هذا الحال حتى ايقن أن الله غفر له.. ويذكر نيكلسون أن هناك أمثلة أخرى، وانواعا اخرى من أساليب الندم والتوبة كانت متصلة بشعائر الحج إلى بيت الله الحرام، ويذكر أن كثيرا ما ذهب الحجاج إلى مكة مشاة حفاة الأقدام، أو طافوا بالكعبة –وهم مقودون كالجمال بحلقات فى أنوفهم، كما أن الكثير منهم قطعوا على انفسهم عهد الصمت، وأن أبا بكر حين تولى الخلافة، أبطل هذه العادة، واعتبرها من اعمال الجاهلية.[١]

وهكذا يتضح إلى حد ما أن حياة الصحابة على عهد الرسول صلى الله عليه وسلم قد عرفت معانى الزهد والمجاهدة إلى حد تعذيب النفس رغبة فى تكفير السيئات، ومعانى الصمت والحزن، وعرف البكائون والتوابون، وكل هذه المعانى وغيرها مما يطول الكلام بعرضه ويتيح لنا القول بأن التصوف الإسلامى، الذى لا يتنافى مع مسايرة الحياة، قد وجد بمعنى من معانيه فى ذلك العهد.

---

[١] نشأة التفكير الفلسفى فى الإسلام الجزء الثالث ص ٩٠ وما بعدها.

وظل التصوف بهذا المفهوم دون أن يكون لهذه الكلمة وجود في ذلك العهد كما قلنا من قبل يصبغ الحياة الروحية. والمسلمون يستلهمون مبادئ القرآن والسنة وسيرة النبى صلى الله عليه وسلم وأصحابه. وقد أضيفت إلى معجم هذا العهد كلمات: الفقير، والناسك والزاهد، والعابد والقارئ، وعلى الرغم من ذلك فلم يكن زهد هذا العهد أو تصوفه أول الأمر نظاما جماعيا أو اتجاها يسير وفق منهج وشروط ومذاهب معينة، ولكنه مع اصطباغه بالصبغة الفردية فى معظم حالاته، باستثناء تلك الطوائف التى سبقت الاشارة اليها، إلا أنه لم يكن معنى سطحيا خاليا من العمق. أو معنى ماديا مفرغا من الروح، لكنه ما لبث فى الجو الإسلامى جماعة جديدة من الزهاد، وظهرت لهم اسماء جديدة كالقصاص والوعاظ والبكائين، وأهم من ذلك أنهم اعادوا إلى الحياة الروحية نظام الحلقات التى قاموا يعظون فيها الناس ويعلمونهم. ولسنا نعنى من جده هذا الشكل للحياة الروحية أنها نشأت من فراغ، وإنما يجب أن ننبه هنا إلى انها امتداد طبيعى وتطور منطقى لتلك الحياة التى نبتت فى احضان العهد الأول وبين يدى النبى صلى الله عليه وسلم وأصحابه، فقد سبق القول إن جماعة الزهاد قد كانوا امتدادا لطائفة القراء وأهل الصفة، وغيرهم ممن مثلوا الحياة الروحية فى بكور هذا العهد.

وقد حاول بعض المؤرخين فى هذا المجال ان يتصوروا ملامح الحياة الروحية بمعناها البسيط كمظهر لمدرسة المدينة، فيقول الدكتور أبو العلا عفيفى:

[وقد ظهر فى هذه الحقبة (أى العهد الاول من الحياة الروحية) من الزمن مدرسة المدينة ومدرستا البصرة والكوفة على التوالى].

أما فى المدينة. فقد كان الزهد الساذج [1] الذى استمد مادته وقوته من القرآن والحديث مباشرة وكان النبى وصحابته المثال الذى احتذاه زهاد المسلمين، ظل الأمر على هذا النحو حتى بعد أن انتقلبت قاعدة الخلافة من المدينة إلى دمشق زمن الأمويين، فإن اتقياء المسلمين الذين كانوا على مذهب السلف ظلوا مستمسكين بسلفيتهم، وقاوموا كل أثر يأتيهم من قبل بنى أمية، سياسيا كان أو غير سياسى، وأبرز دليل على ذلك أبو ذر الغفارى الذى قضى الشطر الأكبر من حياته فى مناهضة بنى أمية وأساليب حياتهم وحكمهم، والسخط على اغنياء عصره داعيا إلى حياة اشتراكية عادلة فى حدود الإسلام وتعاليمه، ومن كبار زهاد هذه المدرسة أيضا حذيفة بن اليمان الذىكان أول من تكلم فى القلوب وأفاتها،

---

[1] يحمل وصف الساذج هنا على معنى البسيط

ومنهم سلمان الفارسى وأبو عبيدة ابن الجراح وعبد الله بن مسعود والبراء بن مالك.)[١]

وعلى أى نحو صور مؤرخوا التصوف معانى الزهد، أو لون الحياة الروحية فى هذه المرحلة فإن من الثابت أنها لم تخل من تلك المعانى التى حددناها من قبل، وذكرنا أنها تمثل التجربة الحية لأصل التصوف الذى أخذ يتطور كما قلنا بظهور حلقات القصص والوعظ والتعليم، بين أيدى جماعة الزهاد الذين نسبوا إلى هذه الأوصاف.

وقد كانت المدارس الصوفية التى ظهرت فى الأوساط الإسلامية، على امتداد تاريخ الحياة الروحية تطورا طبيعيا لهذه الحلقات المبكرة، وينقل الدكتور على سامى النشار عن بعض مؤرخى الحياة الروحية [أن الزهد قد انتهى - بعد الصحابة إلى ثمانية، عامر بن عبد الله بن قيس وأويس القرنى، وهرم بن حيان، والربيع بن خيثم، ومسروق بن الأجدع، والأسود بن يزيد، وأبو مسلم الخولانى، والحسن بن أبى الحسن. وقد كان هؤلاء من سادة التابعين، أخذوا عن الصحابة، وتتلمذوا عليهم فى مختلف البلاد الإسلامية، فكأن نشأة المدارس إذن تعود إلى التابعين، بعد أن

---

[١] الثورة الروحية فى الإسلام ص٨٦ وما بعدها.

ضخمت الحياة الإسلامية وتشعبت، ومن الثابت أيضا أن مجموعة العباد أو الزهاد قد نشأوا جميعا عن طائفة القراء، كما نشأ عن هذه الطائفة مجموعة العباد أو الزهاد قد نشأوا جميعا عن طائفة القراء، كما نشأ عن هذه الطائفة أيضا الفقهاء والمتكلمون، كما كان من طائفة القراء أيضا القصاص.][1]

وإذا كان من الصعب أن نحدد بدقة النشأة التاريخية لكل مدرسة من مدارس التصوف على حده، فان نشأتها جميعا متداخلة وغير متمايزة، فاننا سنحاول دراسة كل مدرسة من حيث خصائصها ومؤثراتها البيئية أو الخارجية، وذلك فيما يلى هذا التمهيد.

---

[1] نشأة التفكير الفلسفى ج٣ ص ١٢٣.

مدرسة البصرة

لقد ظهرت فى البصرة فى القرن الأول والثانى ألوان مختلفة للزهد، وأشكال متفاوتة للتصوف، ساعدت على تكوينها بيئة البصرة بموقعها الجغرافى وتعدد اتجاهاتها الفكرية والروحية وتباين أنماطها الاجتماعية.

فالبصرة قد حلت محل الأبلة الثغر الفارسى القديم[١] كما كانت عاصمة خراسان فى عهد الدولة الأموية[٢]، ويعنى ذلك أنها -كثغر- كانت تستقطب الوفود التى تتباين فى ثقافاتها ومنازعها وبيئاتها، وهى كعاصمة لخراسان، كان من الطبيعى أن يقطنها الفرس أو يقصدونها شأن كل عاصمة لقضاء شئونهم التى تتصل بأمور السلطان والحكم. بالإضافة إلى من كانت تحتويهم البصرة من العرب من أمثال قبيلة مضر[٣]مما أضفى عليها طابع الاختلاط وصبغها بصبغة الثراء والرواج الاقتصادى. ومن الناحية الأخرى كانت الاتجاهات الفكرية والروحية التى ضمتها البصرة متعددة كما ذكرت، وقد ضمت الشيعة من أمثال قبيلة عبد قيس كما نشأت فيها المعتزلة فرقة زهدية عبادية أول الأمر تزهد فى عرض الدنيا كما

---

[١] معجم البلدان جـ٢ ص٢٠١.

[٢] تاريخ العرب جـ٢ ص٣٠٩.

[٣] مختصر تاريخ الإسلام لأمير على ص٦٦.

تزهد الفتن والخلافات وإن تطورت إلى قدرية، ثم إلى فرقة عقلية. لكنها على كل حال قد تميزت فى نشأتها بنزعة متوسطة بين اتجاهين متطرفين، وهى القائلة بالمنزلة بين المنزلتين.

ولعل المعتزلة من نتاج اللون العقلى الذى اتسمت به طبيعة البصرة الثقافية. المستقاه من فلسفات الوافدين إليها من الفرس وغيرهم، كما احتوت البصرة جماعة المرجئة الذين قبلوا أمر على ومعاوية، ولم يتشيعوا لأحدهما مرجئين الأمر فيها إلى الله. كما يمكن القول إن البصرة لم تخل من جماعة الخوارج.

ولكن على الرغم من كل ذلك فقد غلب على جو البصرة طابع الهدوء والتسامح إذا قيست بمدينة الكوفة، ويذكر المؤرخون، أن الذى اضفى عليها هذه الخاصية هو الصحابى أبو موسى الأشعرى حين ولاه الخليفة عثمان رضى الله عنهما على البصرة، فقام بتعليم أهلها القرآن، وحباهم من سماحة إيمانه، وسعة صدره وطيب نفسه ما أنبت منهم رجالا ضربوا المثل الأعلى فى تكوين الحياة الروحية.

يمكن أن نرجع نشأة الزهد فى البصرة إلى عدة أسباب منها :

١- أنه كان رد فعل لما اعترى البصرة من ظروف سياسية واقتصادية واجتماعية، فقد كان الزهد ثورة على تقاعس البصريين عن نصرة الحق وانهماكهم فى اللهو واللعب، وربما لاخلادهم إلى الكسل والراحة فضلا عن شدة اهتمام البعض بالربح والتجارة التى كانت رائجة مزدهرة، كذلك كان لسيطرة النظام القبلى على البصرة وتركز السلطة الفعلية فى أيدى رؤساء القبائل الأثر الكبير فى نشأة الزهد.

٢- فقد كان كل ما يعنى القبائل هو السطو والإغارة وجمع المال من وراء الحروب حتى ترك الضعيف يقهر ويؤخذ ماله.

٣- كما وجدت ما تسمى بطبقة السفهاء بالبصرة أيضاً وهم الذين اشعلوا نار الحرب فى موقعة الجمل، وهم الذين هون من شأنهم أنصار على فى قتالهم له بأنهم جيش السفهاء.[1]

---

[1] تاريخ الطبرى جـ٦ ص ٢٢١.

وأمام كل هذه الظروف يصبح من الطبيعي أن يلجأ طائفة العباد وقراء القرآن من تلامذة أبي موسى الأشعرى إلى اعتزال هذه الحياة القلقة والزهد فيها.

وقد انعكست هذه الظروف على قول إبراهيم بن أدهم يعظ أهل البصرة (عرفتم الله ولم تؤدوا حقه، وقرأتم كتاب الله ولم تعملوا به، وادعيتم حب رسول الله صلى الله عليه وسلم وتركتم سنته، وادعيتم عداوة الشيطان ووافقتموه. وقلتم نحب الجنة ولم تعملوا لها، وقلتم نخاف النار ورهنتم أنفسكم بها).[1]

٤- وقد يكون من أهم أسباب الزهد ونشأته كذلك في البصرة هو ظهور النزعات العقلية وانتشار المذاهب الكلامية فيها، فقد يكون منطقيا أن يظهر الزهد والزهاد نتيجة لهذه الظاهرة من قبيل الورع ومخافة الاغترار بالعقل.

٥- وقد ذهب بعض الباحثين من المستشرقين ومن تبعهم من المصريين وغيرهم، إلى أن الفرس الذين كانوا يسكنون البصرة أو ينزحون اليها قد حملوا إليها زهدهم القديم، فقد كان لهم زهدهم ونسكهم، وقد رأينا من قبل كيف قال كل من براون

---

[1] حلية الأولياء جـ٦ ص ١٦.

ونيكلسون بأثر التصوف الفارسي في التصوف الاسلامي وتابعهما في ذلك جولد سيهر بل إن الأخيرين قد ربطا بين التصوف الإسلامي وبين أنماط من النسك الهندية فيما رأووه متمثلا في فكرة تعذيب النفس بالصوم وغيره من الوسائل لتطهيرها والسمو بها إلى عالمها العلوى، وتابعهما في هذا الدكتور أبو العلا عفيفي في كتابه التصوف والثورة الروحية في الإسلام[1] إلى غير ذلك من اقوال لهما فيما يتعلق بتأثر التصوف الإسلامي برهبان المسيحية، مما عرضنا لدراسته من قبل في هذا البحث، وربما تطرق بنا الحديث إليه فيما بعد من زاوية مغايرة، والمهم هنا الآن هو تلك النتيجة التى انتهينا اليها، وهى أن التصوف والزهد في البصرة، وبروز شخصيات تعتبر أنماطا مؤثرة في بناء الحياة الروحية قد كانت وليدة كل ما نوهنا به من الظروف التى عاشتها البصرة.

عامر بن عبد الله بن عبد قيس

ولقد سجل لنا التاريخ في الحياة الروحية للبصرة إبان هذا العهد المبكر أسماء خالدة لأعلام الزاهدين والعابدين، كلهم تخرجوا في مدرسة البصرة العثمانية على يد معلمها الأول وزاهدها الاكبر -أبي موسى الأشعرى- من أبرز هؤلاء الاعلام

---

[1] ص٨٧.

نجد عامر بن عبد الله بن عبد قيس البصري وهو من قبيلة عبد قيس النازحة إلى البصرة والتي تشيعت وغالت في تشيعها، وعامر وإن كان قد أخذ عن أبي موسى إلا أنه فيما يبدو قد اختلف مع أستاذه أبي موسى،[١] كما اختلف فيما بعد مع الخليفة عثمان حينما نما إلى علمه أن الخليفة قد غير وبدل، بل قد اختلف كذلك مع الوالي الذي خلف أبا موسى في ولاية البصرة ونفي إلى الشام واتهم بإعراضه عن أكل اللحم والزهد في الزواج، والطعن على الأئمة، وترك الجمعة. وفي منفاه في الشام يثبت معاوية براءته من هذه التهم، ويرسل إلى والي البصرة في ذلك. ويأبى عامر العودة إلى البصرة مرة ثانية.

ومن أقوال عامر بن عبد قيس التي كانت تعكس اتجاهه في الزهد والعبادة (وجدت أمر الدنيا تصير إلى أربع، المال والنساء والنوم والأكل، فلا حاجة لي في المال والنساء، فأما النوم والأكل، فَأيمُ الله - لئن استطعت لأضرن بهما جهدي).[٢] ومقالته هذه إن صحت تؤكد تلك التهمة التي وجهت اليه وتسببت في نفيه.

وقد ظهر في أقوال عامر المرتبطة بزهده وتصوفه فكرة الخوف من النار والرهبة من عذاب الله الأمر الذي كان يدفعه إلى

---

[١] ابو نعيم - الحلية - ج٢ ص٨٧.

[٢] المصدر السابق جـ٢ ص٩١، وابن الجوزي. صفة الصفوة جـ٣ ص ١٣٩.

شدة زهده والمبالغة فى العبادة والنسك. كما كان عامر كثير البكاء على ذنوبه وخشيته من الله، والخوف والبكاء من سمات العابدين المتبتلين خلال الحياة الروحية.

١- يروى أبو نعيم فى الحياة بسنده عن علقمة بن مرثد قال: انتهى الزهد إلى ثمانية: عامر بن عبد الله بن عبدقيس، وأويس القرنى وهرم بن حيان، والربيع بن خيثم، ومسروق بن الأجدع، والأسود بن يزيد، وأبو مسلمة الخولانى، والحسن بن أبى الحسن.

٢- وفى مجاهدة النفس والشيطان والمبالغة فى العبادة أثر عنه أنه كان يبيت قائما ويظل صائما، ولقد كان ابليس يلتوى فى موضع سجوده فإذا ما وجد ريحه نحاه بيده ثم يقول: لولا نتنك لم أزل عليك ساجدا وهو يتمثل كهيئة الحية. ورأيته يصلى فيدخل تحت قميصه حتى يخرج من كمه وثيابه فلا يحيد، فقيل له ألا تنحى الحية. فيقول : والله إنى لأستحى من الله تعالى أن أخاف شيئا غيره، والله ما أعلم بهذا حين يدخل ولا حين يخرج.

٣- كما كان يقول فى الزهد والإعراض عن الدنيا: ما أبكى على دنياكم رغبة فيها ولكن أبكى على ظمأ الهواجر وقيام الشتاء.

هرم بن حيان

ومن زهاد البصرة المعاصرين لعامر هرم بن حيان العبدى وهو من كبار التابعين كسابقه. زهد فى الإمارة والولاية، وسيطرت على تنسكه وتزهده فكرة الخوف من النار والخشية من عذاب الله، ومما اثر عنه فى ذلك أنه سأل عبد الله بن عامر وقد صادفهما شجر فى طريقهما أثناء رحلة لهما: اتحب أن تكون شجرة من هذه الشجر، فقال ابن عامر: لا والله إنا لنرجو من رحمة الله ما هو أوسع من ذلك، فقال هرم بن حيان لكنى والله لوددت أنى شجرة من هذه الشجر، قد أكلتنى هذه الراحلة، ثم قذفتنى بعرا، ولم أكابد الحساب يوم القيامة، إما إلى الجنة وإما إلى النار ويحك يا ابن عامر إنى أخاف الداهية الكبرى.

الأحنف بن قيس

وقد ظهر مثال آخر للزهد والعبادة متمثلين فى شدة اللوم للنفس ودوام محاسبتها، ذلك هو الأحنف بن قيس الذى اعتزل جيش البصرة فى موقعة اليمن[1]، وهو اعتزال منه للفتنة، ومما أثر عنه فى ذلك أنه كان يقضى الليل فى الصلاة والدعاء، ثم يقبل على المصباح فيضع اصبعه فيه، لكى يحترق بنيرانه، ثم يقول: حس يا

---

[1] تاريخ الطبرى جـ٥ ص ٦٩٧.

أحنف ما حملك على ما صنعت يوم كذا، ما حملك على ما صنعت يوم كذا.[١]

صلة بن اشيم

ثم نرى نموذج آخر للزهد والتعبد المنبثقين عن عاطفة الخوف العارم من عذاب الله، والاستعداد للموت كحقيقة حاسمة فى حياة الإنسان وهذا النموذج هو صلة بن اشيم العدوى من قبيلة بنى عدى التى كم افرخت نماذج مؤثرة للزهد والتصوف من بينها رابعة العدوية.

وقد دفع صلة -شدة خوفه وتأثره بفكرة وحقيقة الموت وتمثله لها ظاهرة حية متحكمة- دفعه ذلك إلى الدعوة إلى التعبد فى الجبانات.

وكان يفعل ذلك هو وأتباعه، فضلا عن قيامه الدائب بالدعوة إلى ذلك النمط العبادى الذى له عمقه وتغلغله فى النفس الإنسانية علنا فى طرقات البصرة وأطرافها[٢] رافعا شعاره قول

---

[١] ابن الجوزى صفة الصفوة جـ٣ ص ١٢٤.

[٢] الحية لابى نعيم جـ٢ ص ٢٣٨.

الله تعالى " إنك ميت وإنهم ميتـون"[١]، وممـا أثر عنـه مـن أقـوال تعكس روح هذا التنسك وطبيعـة هـذا الزهـد قولـه لمعـاذة العدويـة احدى عابدات قبيلته وزوجه (ليكن شعارك الموت، فإنك لا تبـالين على يسر أصبحت أم على عسر)[٢].

وهكـذا تتضـح ملامـح الزهـد والتصـوف فـي البصـرة، وقـد صدرا عن عاطفة الخوف المتأجج من النار ومن عـذاب اللـه. كمـا يبدو ذلك في مظاهر البكاء الطويل وشـدة محاسـبة النفس واللجـوء إلى تعذيب البدن بشتى الوسائل مما جعل المستشرقين ومن تبعهم يتخذون ذلك ذريعة بل سندا للقول بأن الزهد والتعبـد في البصرة، قد نبعا من مصدر هندى وهو قول يفتقد كثيرا من الدقة.

إذ إن مظهـرا كتعذيـب البـدن بـالصوم أو بنمـط مـن العيـش الخشن. أو حتى بالإحجام عن النساء إنما يمكن رده هو وأمثاله إلـى عاطفة إسلامية بحتة، قوامها الإيمان القوى والعقيدة الراسخة.

فعاطفة الخوف والرهبة من عذاب الله، قد تفجرت ولا شك فى نفوس هؤلاء العباد وغيرهم من أقوياء الايمان برؤيـة التقصير فى حق الخالق وطاعة أوامره ومشاهدة الذنوب والمعاصى التى نبه

---

[١] صفة الصفوة لابن الجوزى جـ٣ ص ١٤١ وجزء الآية من سورة الزمر(٣٠) .

[٢] الحلية لأبى نعيم جـ٢، ص ٢٣٩.

إليها القرآن وأقوال النبى وأفعاله من حيث خطورتها على ايمان المؤمن ومكانته فى الحياة الأخرى وما ينتظره من جزاء ومسئولية أفاض القرآن فى تصويره، ودقق فى تفاصيله حرصاً على خلق النماذج المثالية للإيمان والمؤمنين، فهذا وأمثاله من حقيقة الموت المؤكدة وقصر هذه الحياة واعتبارها دار بلاء واختبار، وممر إلى حياة الخلود إما فى نعيم مقيم فى الجنة، وإما فى عذاب سرمدى فى النار، وكلها حقائق مؤكدة يبرزها لهم فى كل لحظة كتابهم الحق وسنة نبيهم، فمما لا شك فيه كما قلت أن ذلك وغيره مما يفجر ويعمق فى نفس الوقت عاطفة مثل عاطفة الخوف كما رأيناها متحكمة، فى الحياة الروحية لدى عباد البصرة وغيرهم من عباد الصوفية وزهادهم.

ويمكن القول دون أى مبالغة أن تمثل هذه العاطفة ونحوها فى أى مظهر حسى مهما كان نوعه وحجمه، إنما يعتبر نموا طبيعيا وتطورا متناسقا لتلك العاطفة النابعة من قوة الايمان وحرارته، تحركها فى كل لحظة حساسية شديدة نحو مسئولية المؤمن، وارتباط وثيق بتأثير دينه، وسلطان خالقه. وليس من الضرورى مطلقا على هذا النحو أن يكون ذلك النمط العبادى عنصرا دخيلا على الحياة الروحية فى الإسلام لمجرد تشابه شكلى بينه وبين أنماط نسكيه لدى أمم أخرى.

الحسن البصرى

ولعل ذلك ما تعكسه لنا حياة الحسن البصرى تماما وبدقة وهو من أبرز ممثلى التصوف والزهد البصريين بل هو المثال الذى احتذاه صوفية الإسلام حتى يومنا هذا فى تصوفهم وزهدهم، بل لقد جعل منه تاريخ الإسلام شخصية أسطورية إذ تجاذبته الفرق الإسلامية المختلفة، كل تنسبه إلى نفسها وتدعيه منها، وتجعله الصوفية همزة الوصل فى سلسلة التصوف بين الصحابة وبين أجيالهم.

وفى وسعنا القول إن الحسن البصرى قد انتهت إليه كل صور الزهد والعبادة التى سبقته واستوعبتها روحه النيرة، وأفرزتها أنماطا عملية وقولية نسكا وحكما، ولا غرابة فإن روحه قبس من نور النبوة، ومنزعه نتاج بيت الوحى فأبوه يسار مولى زيد بن ثابت، وأمه خيرة مولى أم سلمة زوج النبى صلى الله عليه وسلم، ومولده ومنشأه ومدرسته الأولى المدينة.

ولم يستطع منصف التشدق ادعاءا أو حقيقة بأن تصوف الحسن البصرى أو زهده لم يكن اسلاميا فى روحه أو فى مظهره.

وكثيرا ما أضفى عليه خيال المؤرخين هالة مثالية إلى حد مضيهم إلى أن كلامه قد كان يشبه كلام الرسول[1] وعقد شبه قوى بينه وبين على بن أبى طالب يتجاوز الشبه العبادى والخلقى إلى الشبه الجسمانى.

بل إن جولد سيهر قد اعتبره مؤسس الزهد والتصوف فى البصرة واعتبر بعض الباحثين المظهر الوحيد الذى يخرج زهد الحسن عن الأصالة الإسلامية هو المبالغة الشديدة فى الخوف والبكاء، ولا يخفى عليك دحض هذا الزعم وأمثاله.

وسنحاول هنا أن نطرح بين يديك نماذج من أقوال الحسن البصرى وهى على قلتها تترجم مدى عاطفة الخوف والبكاء التى سيطرت على روحه الصوفية وشكلت جوهر زهده وتصوفه بصورة تجاوزت الصور التى عرضناها لظاهرة الخوف التى مثلت حقيقة التصوف البصرى كما ستوضح هذه الأقوال سبب خوف الحسن ورهبته وتكشف عن مصدره.

وسواء كان السبب في خوفه المستمر وبكائه الدائم وحزنه الطويل، هو صور القيامة، أم التحسر على قصر الحياة والتشوق

---

[1] أبو طالب المكى - قوت القلوب جـ٢ ص ٢٢.

إلى دار الخلود، وقصر الحياة الدنيا لايعنى أكثر من الخوف من عدم وفائها بتحقيق الصورة المثالية التى تستحق رضا الله وتستأهل قبوله ومحبته سواء كان هذا هو السبب، أم كان تحسراً وندما على أمجاد سلفه من الصحابة الذين سعدوا بصحبة الرسول صلى الله عليه وسلم، وهان عليهم كل غال وعزيز فى سبيل رضا الله، سواء كان سبب الخوف هو الحزن والبكاء عند الحسن وبالتالى عند غيره من الصوفية، أم كان غير ذلك، فهى كلها أسباب تتولد من صميم الروح الإسلامية، وترجع فى حقيقتها إلى القرآن وحياة النبى وسيرة أصحابه.

١- فمما أثر عن الحسن البصرى أنه كان في حزنه (إذا أقبل فكأنما أقبل من دفن حميمه، وإذا جلس فكأنه أسير قد أمر بضرب عنقه، وكان إذا ذكرت النار عنده فكأنها لم تخلق إلا له).[١]

٢- ومن أقواله كذلك (رحم الله رجلا خلا بكتاب الله فعرض عليه نفسه، فإن وافقه حمد الله وسأله الزيادة من فضله، وإن خالفه أعتب وأناب)[٢].

---

[١] البيان والتبيين ١٥٤/٣ وصفة الصفوة ٢٣٣/٢.

[٢] نفس المصدر ١٢٠/٣.

٣- وقد علل الحسن رضى الله عنه طول حزنه الذى أدركناه فى كلامه السابق وشدة خوفه من الله ومن عذابه بمثل قوله أن المؤمن لايسعه غير ذلك لأنه بين مخافتين: بين ذنب قد مضى لا يدرى ما الله يصنع فيه وبين أجل قد بقى لا يدرى ما يصيب فيه من المهالك[١] مع أنه يقض ليله ونهاره فى طاعة ربه ولكنه لايرى عمله وإن عظم موجبا لرضا الله وثوابه إلا أن يتغمده الله برحمته وهو فى ذلك يتحقق بقول النبى صلى الله عليه وسلم ((لن يدخل أحدكم الجنة بعمله قالوا ولا أنت يا رسول الله قال ولا أنا إلا أن يتغمدنى الله برحمته)).

٤- وفى هذا المقام كان يقول الحسن أيضا ((نضحك ولعل الله قد اطلع على بعض أعمالنا فقال لا أقبل منكم شيئا)).

٥- وفى مقام الخشية من الله والخوف من عذابه قال يزيد بن حوشب عن الحسن البصرى ما رأيت أخوف من الحسن وعمر بن عبد العزيز كأن النار لم تخلق إلا لهما.

[١] حلية الأولياء ٢/١٣١.

٦- وفى مقام انشغاله بأدواء نفسه وعيوبها ووضعها فى مكانتها الحقيقية وضرورة انشغاله بذلك بحيث يكون حجابا دون عيوبه وعيوب الآخرين.

كان يقول فيما يرويه عنه أبو عبيدة التاجر: يا ابن آدم إنك لا تصيب حقيقة الإيمان حتى لا تعيب الناس بعيب هو فيك وحتى تبدأ بصلاح ذلك العيب من نفسك فتصلحه فإذا فعلت ذلك لم تصلح عيبا إلا وجدت عيبا آخر لم تصلحه فإذا فعلت ذلك كان شغلك فى خاصة نفسك وأحب العباد إلى الله تعالى من كان كذلك.[١]

ولو تأملنا مثل هذا الكلام من الحسن رضى الله عنه. لأدركنا أنه كان يتمثل فى تجربته الصوفية قول معلمه الأول ومربيه محمد صلى الله عليه وسلم.((طوبى لم شغله عيبه عن عيوب الناس وعزل عن الناس شره وأمن الناس مكره)).

وأنه لا يؤمن عبد بهذا القرآن إلا حزن وذبل وإلا نصب وإلا ذاب وإلا تعب).[٢]

---

[١] حلية الأولياء ٢/١٣١-١٦١.

[٢] المصدر السابق.

وهكذا تمضى التجربة الصوفية البصرية فى تصوف الحسن البصرى وقد سبقته ألوان شتى من الزهد وصور مختلفة للتعبد والنسك لشخصيات تعددت نزعاتها، ألتقت جميعها بالرغم من تميزها ووضوح آثار كل منها فى تكوين مدرسة البصرة الصوفية.

أقول التقت جميعها بل انصهرت فى تصوف الحسن بحيث لم يختلف أحد الباحثين والمؤرخين على اعتباره أبرز صوفية البصرة بل المؤسس الحقيقى لهذه المدرسة.

مدرسة الكوفة الصوفية
فى القرنين الأول والثانى

وإذا انتهى بنا البحث إلى ظاهرة الزهد فى مدرسة الكوفة عوامله ومظاهره، ألفينا أنها قد انبثقت عن عوامل مختلفة فقامت على أسس متباينة، وإن افضى بعضها إلى بعض فى انبثاق الزهد والتصوف عنها مجتمعه، ولعله من المثير البدأ بالقول بأن الزهد فى هذه المدينة، قد كان أحد المظاهر الواضحة للحضارة الأصيلة التى تميزت بها عن شقيقتها البصرة، تلك الحضارة التى انتجتها ظروفها السياسية والاجتماعية والدينية والثقافية، بل أملتها بيئتها الطبيعية، وهنا نذكر بأن الكوفة قد انشئت بأمر عمر بن الخطاب فى العام السابع عشر للهجرة بالقرب من بابل، وقد كانت فيما بعد

موطنا لعناصر مختلفة من العرب والفرس الذين انضموا إلى العرب فى حرب القادسية ثم سكنوا الكوفة معهم، وإن كان السواد الأعظم من أهل الكوفة عربيا.

نعم كانت حضارة الكوفة مزيجا من خصائص حضارية مختلفة كالطابع الحربى الذى تبدى فيما سادها من ثورات وحروب، وهو ما ورثته عن الحضارة الآشورية، وكالطابع الثقافى الذى ورثته عن الحضارة البابلية، والطابع العلمى العاطفى وهو الذى ورثته عن الحضارة اليمنية، وقد ساد هذا الطابع وصبغ الحضارة الكوفية بصبغته وساهم فى تشيع الكوفة، ثم فى طبيعة زهد الكوفيين، ولئن كان هذا الزهد ثابتا من الناحية التاريخية إلا أنه لا يتعارض مع دعوى أصالة الحضارة العربية بالكوفة، وتعنى أصالتها أنها كانت حضارة ذاتية، وليدة البيئة والظروف كما قلنا، ولم تكن محاكاة أو تقليدا، كما كان الشأن فى حضارة البصرة. ومع أن باحثا كالدكتور أبى العلا عفيفى يذكر أن الكوفة قد كانت آرامية الثقافة. وقد ظهر هذا فى تأثرها بالمذهب المانوى الذى بدا واضحا فى تصوف الكوفيين وبخاصة فى مسألة الحب الإلهى. هذا بالرغم من معارضة الدكتور كامل الشيبى له فى ظهور الحب الإلهى من خلال تصوف أهل الكوفة، فقد اتجه الحب الكوفى فيما يرى الأخير إلى الأشخاص من ائمة الشيعة، الأمر الذى يؤكد تشيع أهل الكوفة الذى لا خلاف عليه.

ويذكر الدكتور عفيفى أن الآرامية التى تميزت بها ثقافة الكوفة قد كانت امتدادا للفكر الفلسفى الشرقى الذى تكون خلال القرون الستة الميلادية الأولى، مستمدا مادته من الفكر اليونانى والفارسى أى أنه كان مزيجا من الفلسفة الأرسطية والطب والكيمياء اليونانيين والميتافيزيقا الفارسية، فلما نقلت هذه الثقافة إلى اللغة العربية اثرت فى الوسط الاسلامى عن طريقين:-

الأول : عن طريق تأثرها فى الفرق الشيعية المتطرفة، وبالتالى فى الفكر الصوفى فى ميدان البحوث الغنوصية.

الثانى: عن طريق تأثيرها فى المتكلمين فى البحوث الميتافيزيقية.[١]

وإذن فإن هذا الباحث يصل إلى الحكم بعدم أصالة الثقافة الكوفية وبرهانه على ذلك التطرف الشيعى والتصوف تبعا له، وهى نتيجة تحتوى كثيرا من الإسراف والمبالغة.

وقد أشرنا منذ قليل إلى أن أهل الكوفة إنما كانوا فى غالبيتهم من العرب اليمنيين وهم ذووا حضارة عريقة، وأصالة أصيلة، مما يمكنهم من إضفاء مسحة عربية خالصة على الحضارة الكوفية وثقافتها والأمر ليس من الخفاء بحيث يجهل

---

[١] التصوف – الثورة الروحية. ص٨٨.

المرء حضارة العنصر الفارسى، وإن تمثل فى القلة التى شاركت العرب فى استيطان الكوفة. وقد استوعبت الكوفة هذا المستوى الحضارى وصبغته بصبغتها من واقع ظروفها وأحداثها. ونظرة إلى ما ذكره الدكتور الشيبى عن ماسنيون فى النص الآتى يعرض فيه أوجه الحضارة الكوفية وأصالتها، إذ يذكر الأخير أن الكوفة هى السبب فى ثقافة البصرة التى لم تتصف بالأصالة، ويخبرنا بأنها طورت الخط الكوفى المأخوذ من المصاحف، وأنها انتجت نهج البلاغة: مجموعة خطب الإمام على، وطورت الشعر القديم، وأوجدت الأحاديث والسير فى حب الله، ويذكر أنها كانت موطن البهاليل - جمع بلهول وهو المدعى الجنون- وموطن الصوفية الذين ذكر الغزالى مكانتهم وأهميتهم، وكانت فى السياسة تهدف إلى العدل الاجتماعى، وكانت فى الحقوق تلتزم الاجتهاد، وهى مهد الفقهاء والمشرعين الأقدمين، وكانت فى النحو تبحث عن أوضاع الشواذ، (التى تدل على فهم لقواعد النحو وفصاحة عميقة بحيث طرحت البحث فى النحو العادى وتعمقته ببحثها عن الشواذ فيه)[1]

فالتصوف الكوفى إذن بشتى صوره ومظاهره كان أحد الأوجه الحضارية الأصيلة الذى أوجده منطق الظروف والحياة على اختلاف مكوناتها فى هذه المدينة فقد احتوت الكوفة فى هذه

---

[1] الصلة سبين التصوف والتشيع ص ٢٥١.

الحقبة الشيعة الذيـن ينـاصرون الأئمـة مـن آل البيـت، ويأسسـون اتجاهاتهم ومذاهبهم على عقائد شيعية كمـا احتـوت الخـوارج الذيـن يمثلون معارضـة السيف، ويهبون حياتهم للحروب والقتال.

وهناك من لجأوا إلي المعارضة السـلبية متمثلـة فـى اعتـزال هؤلاء وأولئك.

والاعراض عن مناصرة الجميع متخذيـن الزهـد سـبيلا إلـى ذلك.

ويمكن القول إن مشـايعة الكوفييـن للإمـام علـى وأبنائـه مـن بعده، وما ترتب عليهـا مـن حـروب ومعـارك ارتكبـت فيهـا، أفـدح المخاطر من سفك لدماء المسلمين وتقطيع للأواصر واهدار للقربـى مما لا اكتراث فيه من أن يقتل الأخ أخاه أو يذبح الرجـل ابـن عمـه إلى غير ذلك من الفتن مما كلف الكوفيين الشئ الكثير الأمـر الـذى جر عليهم الكوارث ومزق معنوياتهم وأصـابهم بـالقنوط والإحبـاط. فـأى خـير يرجـى وأى نفـع يؤمـل فـى دمـاء تسـفك بيـن المسـلمين، وحروب تستعر بلا نهاية، فلم يكن بد من أن يتخلى بعض الكوفيين عن عقائدهم، وأن يلوذوا بالعزلة والفرار والبعد عن هذه الأحـداث الجسام، تحت وطأة الشعور بالإثم ووخز الضمير وذلك رغبـة فـى أن يكفر الله عنهم ما اقترفوه فى حق الإسلام والمسلمين، أو تشـبثا

بنوع من المقاومة السلبية التي لا تقع تحت سلطان، و لا تتحكم فيها سلطة، فكان الزهد الكوفي الذي انتجه التشيع وما ترتب عليه من ظروف وأحداث، تمثلت أحيانا في القتل وسفك الدماء كما قلنا، وأحيانا في الخيانة ونصرة الباطل، أو التحسر على عدم القدرة على دفع الظلم، نتيجة لما أصاب الكوفيين من آثار الفتن والحروب، والى جانب هذا الزهد كان زهد إسلامي المنبع الذى تمثل في الأخلاق الحميدة والإخلاص في العبادة وتلاوة القرآن، والخوف من حساب الله وعذابه.

وقد كان الكوفيون اول من اتخذوا لبس الصوف شعارا لزهدهم من بين المدن الإسلامية، وأول اطلاق لكلمة الصوفي كان على أحد عبادها وزهادها سواء كان ذلك أبا هاشم الكوفي أو جابر بن حيان أو عبدك الصوفي.

وقد اتخذ الزهد في الكوفة انماطا واشكالا متباينة ترجع كلها إلى ما تتابع على الكوفيين من أحداث ناتجة عن التشيع كما رأينا.

وتكاد تنحصر هذه الأنماط في الخوف من الحساب والرهبة من عذاب الله، بل الرهبة من الموت، ومداومة البكاء حسرة على التفريط في نصرة الحق، وموالاة الباطل، واقتراف الآثام

المروعة، وغير ذلك مما دفـع الكوفيين دفعا إلـى العزلـة والزهـد والبعد عن تلك الفتن التى جرت عليهم كل ذلك.

كذلك رأينا من العباد الكوفيين من اضطروا تحت وطأة هـذه الظروف للخروج إلى الجبانات رغبة عن الأحياء، وايثارا لمعايشة الأموات، وأول من سلك هذا السبيل معضد بـن يزيـد العجلـى. كمـا رأينا عزلة ونفرة عن الناس وانقطاعا إلـى اللـه بالعبـادة وقـد تمثـل ذلك فى أمثال منصور بن المعتمر المتوفى سنة ١٣٢هـجرية، الـذى ظل ستين سنة يقوم ليلها ويصوم نهارها وكان فى كل ذلك يبكى.[١]

وهنالك من العباد الكوفيين من كان يتمنى أن يعذبه اللـه فـى ساعات الإحتضـار نتيجة لشعورهم بذنب قعودهم عـن القتـال خشـية الموت، فيروى إبراهيم النخعى المتوفى سنة ٩٥هـ أن الزهاد كانوا يستحبون للمريض أن يجهد عند الموت.[٢]

ومع ذلك فقد سيطرت فكرة الخوف من الموت علـى نفـوس نوع آخر من الزهـاد ولونـت كـل حيـاتهم، وقـد نجـد تعليـلا لهـذه الفكرة عند سفيان الثورى أول من قال بالولايـة الصـوفيـة فقـد كـان

---

[١] حلية الأولياء جـ٥ ص٤٠

[٢] صفة الصفوة جـ٣ ص٤٨.

يقول ما من موطن من المواطن أشد على من سكرة الموت، أخاف أن يشدد على فاسأل التخفيف فلا أجاب فأفتن.[١]

كما ظهرت فكرة الحب الحسى، أعنى حب الاشخاص من الأئمة الشيعيين كما أشرنا إليه من قبل ويعز علينا أن نغادر الحديث عن زهد الكوفة دون أن نتوقف مع بعض النماذج الرائعة لزهادها إلى جانب من أشرنا اليهم من هؤلاء:

مسروق بن الأجدع

الزاهد العابد بن مالك أبو عائشة الهمدانى وسمى مسروقا لأنه سرق وهو صغير ثم وجد.

١- ولما لقى عمر بن الخطاب سأله عمر رضى الله عنه عن اسمه فقال مسروق بن الأجدع. فأنكر عليه اسم الأجدع لأنه من أسماء الشيطان وسماه مسروق بن عبد الرحمن ومن مأثوراته فى ذلك اعجاب المرء بعمله وجعله إياه آخر ثمرات الجهل وتنويهه بخشية الله وجعلها نهاية ثمرات العلم فقال فى ذلك: بحسب المؤمن من الجهل أن يعجب بعمله وبحسب المؤمن من العلم أن يخشى الله. وأصالة هذه الروح تذكرنا بمنابعها الحقيقية

---

[١] المصدر السابق جـ٣ ص ٨٤.

من القرآن والسنة من مثل قول الله تعالى: ((**إنما يخشى الله من عباده العلماء**))[١]

٢- ومسروق رضى الله عنه كان يصلى حتى تتورم قدماه كما تروى ذلك زوجه التى كانت تجلس خلفه تبكى مما تراه يصنع بنفسه وكان يرخى الستر بينه وبين أهله ثم يقبل على صلاته ويخليهم و دنياهم.

٣- وفى معرض شدة خوفه من أهوال القيامة غشى عليه فى يوم صائف وهو صائم فقالت له ابنته أفطر قال : ما أردت بى؟ قالت: الرفق قال: يابنيه إنما أطلب الرفق لنفسى فى يوم كان مقداره خمسين ألف سنة. وتوفى مسروق بالكوفة فى سنة ثلاث وستين هجرية[٢].

أويس بن عامر القرنى

ومن أروع النماذج فى باب الزهد والعبادة: أويس بن عامر القرنى رضى الله عنه.

---

[١] سورة فاطر الآية ٢٨.

[٢] صفي الصفوة ٣/٢٤-٢٦.

يقول عنه أبو نعيم في الحلية: إنه سيد العباد وعلم الأصفياء من الزهاد بشر النبى صلى الله عليه وسلم به وأوصى به أصحابه. مع أن أويسا لم يلق النبى صلى الله عليه وسلم، إذ إنه تابعى وإن يكن من الطبقة الأولى فقد لقى كبار صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم كما سيأتي تفصيله.

ويذكر أبو نعيم في الحلية: ما كان عليه أويس من فاقة وسوء حال إلى حد أن يحبسه عُرية أحياناً عن مجالس لخوانه في الكوفة، وأنه كان محل سخرية القوم وأذاهم وهذا من قلة أكتراثه بمتاع الدنيا ومظاهرها الزائلة كما يذكر أبو نعيم أنه لما وفد أهل الكوفة إلى عمر بن الخطاب وكان فيهم رجل ممن كانوا يسخرون من أويس سألهم عمر عما إذا كان فيهم رجل قرنى؟ فأجابه إلى ذلك هذا الرجل القرني.

وهنا يخبرهم عمر رضى الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنبأهم بأن رجلا يأتيهم من اليمن يدعى أويسا وحدد النبى صلى الله عليه وسلم فيما يروى عمر رضي الله عنه أمارات ذلك الرجل، منها:

أن أويسا لم يترك فى اليمن غير أم له كان بارا بها وما كـان به من بـرص أذهبـه اللـه عنـه إجابـة لدعائـه إلا لمعـة علـى منكبـه الأيسر قدر الدينار.

وما أحرى من يبشر النبى صلى الله عليـه وسـلم بـه إلـى – هذه الدرجة– أن يطلب منه الاستغفار عند اللقاء وتلك كانت وصيـة عمر رضى الله عنه لوفد الكوفة إن لقيه أحدهم.

فلقد طلب عمر رضى الله عنه وهـو أمـير المؤمنين وثـانى الخلفـاء الراشـدين مـن أويـس أن يستغفر اللـه تنفيذا لوصيـة النبـى صلى الله عليه وسلم له ولعلى إن لقيه أحدهما.

وكان عمر قد طلب من أويس ألا يفارقه أبدا، والعجيـب أن أويسا انفلت منه بالرغم من سمو منزلة الصحبة العمرية.

وذهب أويس إلى الكوفة –فيما علم عمر رضـى اللـه عنـه– كما ذكر فى حواره مع وفد الكوفة.

وفى هذه الرواية أيضا يذكر أن الرجل الذى كان يسخر مـن أويس انتهى أمره إلى أن ذهب إلى أويس واستغفره واشترط عليـه

أويس رضى الله عنه ألا يعود إلى السخرية به مرة أخرى. لعل ذلك فى صالح الرجل نفسه حتى لا يستكثر من ذنبه هذا ثم شرط عليه أيضا ألا يذكر لأحد ما سمعه عن عمر رضى الله عنه بشأنه تحرزا من السمعة وتوقيا من الرياء وأخذا للنفس بالتواضع والرضا بما قسم الله[١]

وقد تضمنت بشارة النبيى صلى الله عليه وسلم بأويس – رضى الله عنه– أنه ممن تنطبق عليه أوصاف رجال يحبهم الله، كما تضمنت طائفة من العلامات الجسمية لأويس رضى الله عنه تتعلق بمظهره وبيئته و لباسه.

وذلك فيما رواه أبو هريرة رضى الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال:((إن الله تعالى يحب من خلقه الأصفياء الأخفياء الأبرياء الشعثة رؤسهم، المغبرة وجوههم، الخمصة بطونهم إلا من كسب الحلال الذين إذا استأذنوا على الأمراء لم يؤذن لهم، وإن خطبوا المتنعمات لم ينكحوا، وإن غابوا لم يفتقدوا وإن حضروا لم يدعوا، وإن طلعوا لم يفرح بطلعتهم، وإن مرضوا لم يعادوا، وإن ماتوا لم يشهدوا، قالوا يا رسول الله كيف لنا برجل منهم قال: ذاك أويس القرنى، قالوا وما أويس القرنى قال:

---

[١]يذكر ابو نعيم أن هذا من حديث صحيح رواه الامام مسلم (٢/٤٤).

أشهل ذا سهوبة، بعيد ما بين المنكبين، معتدل القامة، آدم شديد الأدمة، ضارب بذقنه إلى صدره، رام بذقنه إلى موضع سجوده واضع يمينه على شماله، يتلو القرآن يبكى على نفسه، ذو طمرين لا يؤبه له، متزر بإزار صوف، ورداء صوف، مجهول فى أهل الأرض، معروف فى السماء، لو أقسم على الله لأبر قسمه، ألا وإن تحت منكبه الأيسر لمعة بيضاء، ألا وإنه إذا كان يوم القيامة قيل للعباد ادخلوا الجنة، ويقال لأويس: قف فاشفع فيشفعه الله عز وجل فى مثل عدد ربيعة ومضر، يا عمر ويا على إذا أنتما لقيتماه فاطلبا إليه يستغفر لكما يغفر الله تعالى لكما)) قال فمكثا يطلبانه عشر سنين لا يقدران عليه. فلما كان فى آخر السنة التى هلك فيها عمر فى ذلك العام قام على أبى قبيس فنادى بأعلى صوته، يا أهل الحجيج من أهل اليمن، أفيكم أويس من مراد فقام شيخ كبير طويل اللحية فقال: إنا لا ندرى ما أويس؟ ولكن ابن أخ لى يقال له أويس وهو أخمل ذكرا، وأقل مالا، وأهون أمرا من أن نرفعه إليك وإنه ليرعى إبلنا، حقير بين أظهرنا فعمى عليه عمر كأنه لا يريده. قال: أين ابن أخيك هذا؟ أبحر منا هو؟ قال نعم قال: وأين يصاب؟ قال: بأراك عرفات، قال فركب عمر وعلى سراعا إلى عرفات فإذا هو قائم يصلى إلى شجرة والإبل حوله ترعى))[1]، ثم أخذا يحاورانه بعد فراغه من الصلاة قاصدين التعرف عليه وانتهى بهما الحوار إلى أن ظفرا بمعرفته وانكبا عليه يقبلانه وطلبا منه أن يستغفر الله

---

[1] حلية الأولياء ٢/٧٩-٨٧.

لهما.... كما سبقت الاشارة إليه، وهكذا يبرز لنا أويس رضى الله عنه مثلا يحتذى فى قلة الاكتراث بالدنيا وهو انها على قلبه والاكتفاء منها بما يستر العورة وإن تكن إزرة الصوف وما يقيم الأود ولا عجب فأمل هؤلاء السادة المتصوفة إنما يتعلق بما هو خير وأبقى.

وصدق الله إذ يقول: ((**المال والبنون زينة الحياة الدنيا والباقيات الصالحات خير عند ربك ثوابا وخير أملا**))[1]

كل هذه الألوان من التصوف الكوفى لم تكن كما رأينا إلا نتيجة لما اكتنف الكوفة من ظروف وما تتابع عليها من أحداث لا يتحكم فى إيجادها عامل أجنبى ولم تتأثر بمصدر غريب، بل يمكن القول: إن التصوف الكوفى قد نبت فى التربة الإسلامية الخالصة ونما فى ظروف اسلامية وأحداث بيئية منبثقة مباشرة أو تبعا عن الإسلام، هذا بالرغم مما وجد فى تصوف الكوفة من الصور المنحرفة والأنماط الشاذة، كما تمثل ذلك فى ظهور فكرة سقوط التكاليف الشرعية عندما يصل الصوفى إلى منزلة يبيح لنفسه فيها كل ما تشتهيه ويعطيها شتى ما ترغب فيه، وقد سلك هذا الطريق جماعة منهم حبان الحريرى وكليب اللذان توفيا قبل المائتين، ومما

---

[1] سورة الكهف الآية ٤٦.

يؤثر عن هؤلاء قولهم إن العباد يصلون بعبادتهم إلى منزلة هى غاية السبق من تضمير أنفسهم وحملها على المكروه، فإذا بلغت الغاية تعطى ما تشتهى.[١]

كما تمثل هذا الانحراف للإتجاه الصوفى فى ذيوع فكرة التجسيم فرأينا أبا شعيب الكلال المتوفى سنة ١٧٠ هـ يجيز على الله الفرح والحزن والتعب والراحة والملالة والرؤية ونحو ذلك.[٢]

وقد كانت الكوفة منطلقا لانتشار التصوف فى إيران وغيرها من البلدان فيما وراء العراق.

(مدرسة الشام الزهدية)

فى القرنين الأول والثانى الهجريين

لقد حكم كسرى العرب -كما كان يدعوه عمر بن الخطاب، - وهو معاوية ابن ابى سفيان الشام منذ العام السابع عشر للهجرة زهاء ثلاث واربعين سنة. وقد أرادها مملكة خاصة له، وكانت حياته أقرب إلى حياة الملوك منها إلى حياة ولاة المسلمين الذين يصدرون عن روح الإسلام وجوهره الخالص، وقد كان أحرى

---

(١) التنبيه للملطى ص٧٤.

(٢)مقالات الاسلاميين للأشعرى ص ٢١٣، ٢٨٨. والفرق بين الفرق للبغدادى ص٣٢١.

بمعاوية، أن يترسم خطى الخليفة عمر بن الخطاب الذى ولاه الشام، فيروج معانى الزهد وعدم الانهماك فى الدنيا ومغرياتها.

وقد انعكست روح معاوية كرجل يعنى بالدنيا على حياة الشاميين فغرقوا فى الرخاء وناموا ملئ جفونهم وتمتعوا برغد العيش، بينما غيرهم من الكوفيين والبصريين لايهنأون بنوم ولا ينعمون بعيش، وذلك لانهم قاسوا من أهوال الحروب، وفظاعة الخطوب ما لم يقاسه أهل الشام.

ولكم تفنن معاوية لتظل الشام -عثمانية أموية- فى سب علىّ سواء على المنابر أو عن طريق تلفيق الروايات والآثار التى تتضمن ذلك، والعمل على ترويجها ونشرها بين المسلمين ببذل مئات الألوف من الدراهم[1]، يضاف إلى ذلك ما فعله إزاء أهل الشام تمشيا مع خطه السياسى من عزل لهم عن الحقائق الإسلامية الصحيحة، كما كان الحال من اعتقادهم أن أبا تراب لص من لصوص الفتن، وأن عليا هو قاتل عمار بن ياسر، وأن عليا قتل فى غزوة حنين، وربما اعتقد بعضهم ألوهية محمد.[2]

---

[1] شرح نهج البلاغة جـ١ ص ٣٦٢.

[2] مروج الذهب جـ٢ ص١٣، ٧٢.

هذا وغيره فيما يرى بعض الباحثين هو ما كاد يودى بروح الزهد بين مسلمى أهل الشام فى هذه الحقبة المبكرة فى حكم الدولة الأموية

١- ولكن هذه الظروف من الرخاء والنعيم والعزلة الفكرية والمواقف السياسية لأمراء الأمويين قد كانت باعثا لبعض الامراء منهم ممن رقت طباعهم أو قويت الحاسة الدينية عندهم، أقول كانت باعثا لهؤلاء على الزهد بطريق مباشر أو غير مباشر، فرأينا من يصل به زهده إلى الزهد فى الإمارة نفسها كعثمان بن عتبة بن أبى سفيان و معاوية بن يزيد بن معاوية المتوفى سنة ٦٥هـ الذى قال تعبيرا عن ذلك: أتفوز بنو أمية بحلاوتها، وأبوء أنا بوزرها ومنعها أهلها؟ يعنى العلويين، كلا إنى لبرئ منها.

وعلل عمر المقصوص أستاذ معاوية هذا التصرف منه بأنه: مجبول ومطبوع على حب على بن أبى طالب.

٢- ولا ريب أنه يمكن اعتبار ظلم الأمراء الأمويين أساسا آخر للزهد فى الشام. فقد كان موت عبد الملك بن مروان الذى كان مثالا فى العسكرية مبرزا فى الحروب وسفك الدماء عبرة

دفعت صديقه عبد الرحمن بن يزيد بن معاوية إلى الزهد، فاجتهد فى العبادة كأنه شئ بال[١].

٣- وهنالك أساس آخر من أسس الزهد الشامى متمثلا فى حيرة أهل الشام وترددهم بين موقف هؤلاء الأمراء الذين نزعوا إلى الزهد وبين موقف الخلفاء الذين لايزالون يؤكدون لهم أن الحق إلى جانبهم، وربما كان مبعث قلق الشاميين وحيرتهم واتباعهم حكامهم الأمويين فى فتوحاتهم وحروبهم التى تغيوا من ورائها الغنائم والاسلاب، فقلق العباد من أهل الشام لأنهم لا يدرون ما إذا كانوا فى اتباعهم للحكام مجارين لصالح الدين أم لصالح الدنيا. وقد صور عبد الله بن عبد الأعلى قلق الشاميين وحيرتهم بقوله: دخلتها - يعنى الدنيا- جاهلا، وأقمت فيها حائرا وأخرجت منها كارها.[٢]

٤- وليس من الممكن تجاهل أساس هام للزهد فى الشام متمثلا فى الأحداث السياسية لاسيما تلك الناتجة عن الحروب التى تتابعت على بلاد الشام من بداية القرن الثانى إلى أن بلغت أوجها فى دولة العباسيين، ولا شك أن هذه الظروف انما تشكل دافعا قويا

---

[١] صفة الصفوة جـ٤ ص١٨٧.

[٢] البيان والتبيين جـ ٣ ص ١٤٨.

لفريق من الناس إلى العزلة وتجنب ويلات القتال، وما تتركه من آثار نفسية سيئة.

والزهد فى هذه الحياة التى يختلط فيها الحق بالباطل، وتطغى فيها الفتن على المثل والمبادئ.

٥- يضاف إلى كل ذلك نوع من الزهد صادر عن التشيع وفد على الشام من خراسان، ثم استقر فيها،[1] .

٦- ولم تخل الشام كسابقتها البصرة والكوفة من بعض الصحابة الذين يصدرون فى زهدهم عن صفاء الإسلام وعمقه. وقد عاش فيها الصحابى الكبير أبو الدرداء وهو من كبار القراء الأوائل وعبادهم توفى سنة (٣١ أو ٣٢هـ) كان قد أتى إلى الشام مع الجيوش الإسلامية الفاتحة.

وكم ضاق أبو الدرداء بتنافس أهل الشام على جمع الأموال وانهماكهم فى الأخذ بأسباب الثراء فى نفس الوقت الذى أظهروا له فيه كل جفاء واعراض فهو صاحب أبى ذر صاحب الموقف المشهور مع معاوية. فها هو يعز عليه أن يرى منهم هذا الموقف

---

[1] الشيبى. الصلة ص٣١١.

فينبرى فيهم قائلا: يا أهل دمشق أنتم الإخوان في الدين والجيران في الدار والأنصار على الأعداء ما يمنعكم من مودتى، وإنما مؤونتى على غيركم، مالى أرى علماءكم يذهبون وأرى جهالكم لا يتعلمون، وأراكم قد أقبلتم على ما تكفل لكم به. وتركتم ما أمرتم به، ألا ان قوما قد بنوا شديدا، وحملوا كثيرا، وأملوا بعيدا، فأصبح بنيانهم قبورا وأملهم عزورا وجمعهم بورا.[١]

ولقد انتجت كل هذه الأسس وغيرها زهدا إتخذ اشكالا متعددة وألوانا مختلفة. من هذه الأشكال والألوان ما تميز به عباد الشام عن عباد البصرة والكوفة، وهو ما عرف عن زهدهم باسم الجوع فقد كان عباد الشام يسمون بالجوعية كما قال الكلاباذى لأنهم ينالون من الطعام قدر ما يقيم الصلب للضرورة - كما قال النبى صلى الله عليه وسلم "بحسب ابن آدم أكلات يقمن صلبه".[٢]

ويذكر الدكتور الشيبى أن الجوع فى الشام كان يقابل الصوف الذى كان شعار الزهد فى الكوفة، والحب والبكاء الذين وجدناهما من أبرز أوصاف الزهد فى البصرة، ويعلل هذا بأنه قد يبدو الجوع غريبا من حيث إنه نقطة تجمع المثل الزهدية فى الشام، ولكن هذه الغرابة تتبدد بمعرفتنا أن الشام كانت ريفا لا يجوع فيه

---

[١] الصفة لابن الجوزى جـ١ ص ٢٦٢.

[٢] التعرف لمذهب أهل التصوف ص٦.

انسان، فكان الشبع يورث اللامبالاة فيها، وينأى بالنفس عن ادراك ما يحيط بها من المظالم، فيقوم الشبع سدا يمنع الناس من التفكير في غيره.[١]

ولكن الدكتور النشار لم يعجبه هذا التبرير فيقول وفي الحقيقة إن مرد الجوع في الشام لم يكن لهذا، انما كان جوع العباد الذين لا يأبهون بالحاكم ولا بحكمه ولا بسطوته، لم يفكروا في مظالم الحكام بقدر ما فكروا في مظالم النفس المرتبطة بالجسد، فأجاعوا الجسد، لقد كان هذا سياق تفكيرهم ولامانع في الواقع من أن يكون مرد الجوع إلى نمط من المجاهدة وذلك بإجاعة العباد للجسد كما يرى الدكتور النشار، ولا مانع كذلك من أن يرجع جوع الزهد إلى أن يكون رد فعل للشبع الذى كان سبيلا لانصراف الناس عن التفكير في مظالم الحكام كما يرى الدكتور الشيبى فلا غضاضة من صدور هذا اللون من الزهد عن كلا الأمرين معا.

وهل أول من نادى بالجوع ودعا اليه في الشام هو كعب الاحبار الذى وصله بالمحبة فيما أثر عنه من كلام؟ أم هو قاسم بن عثمان الجوعى المتوفى سنة ٢٠٠هـ؟ الذى كانت الدنيا عنده هى الحرص والشره ومن أقواله : إن الزهد في الدنيا هو الزهد في

---

[١] الصلة بين التصوفة والتشيع ص١٣.

الجوف ومنها قوله: بقدر ما تملك من بطنك كذلك تملـك مـن الزهـد – وقد ذهب إلـى الـرأى الأول الدكتـور النشـار وذهـب إلـى الثـانى الدكتور الشيبى.

أبو سليمان الدارانى

كذلك كان من الداعين إلى هذا النوع من الزهد أبو سـليمان الدارانى الزاهد الشامى المتوفى سنة ٢١٥ هـ وهـو الـذى شبه أثـر الجوع فى النفس بحال طائرين وهما يلتقطان الحب فلمـا شبعا اراد الذكر الأنثى فقال لصاحبه: لما شبعا دعته بطنه إلى ما ترى وقـال: دع الخبز أبدا وأنت تشـتهيه فهـو حـرى أن تعـود اليـه وقـال ايضـا "جوع قليل وسهر قليل وبرد قليل يقطع عنك الدنيا".

وقال: مفتاح الآخرة الجوع ومفتاح الدنيا الشبع وأصـل كـل خير فى الدنيا و الآخرة الخوف من الله تعالى".

وهو القائل أخيرا: ربما سمعت الرجل يقول: فؤادى يلحسنى من الجوع ولولا أنى أخاف أن أضعف عن أداء الفرائض ما أكلت شيئا.[١]

---

[١] حلية الأولياء ص٢٥٤/٩.

ومن هؤلاء الجوعية ايضا عمر ابن الأسود السكونى وهو من التابعين، ومن أقواله فى ذلك "لا ألبس مشهورا أبدا، ولا أملأ جوفى من الطعام بالنهار أبدا حتى يوم القيامة. وكان يدع كثيرا من الشبع مخافة الأشر.[١]

ومنهم أيضا يزيد بن الأسود الذى إستسقى به معاوية حين أقحطت دمشق وهو من خيرة التابعين ومنهم ايضا أبو عبد الله الصنابحى[٢].

وشرحبيل بن السمط بن الأسود الكندى، ويزيد بن مرثد (ابو عثمان النهدى) وعبد الله بن محيريز.

وقد انعكس الزهد فى الشام على نمط آخر وهو المحبة التى ظهرت فى تصوف الشاميين وربما اصطحب ابو سليمان الدارانى هذا اللون معه إلى الشام فهو عراقى الأصل أقبل من واسط، وكانت المحبة من السمات البارزة للزهد البصرى. ظهرت المحبة الصوفية فى أقوال أبى سليمان وأقوال تلاميذه من أمثال احمد بن ابى الحوارى المتوفى سنة ٢٣هـ الذى قال: دخلت على أبى سليمان الدارانى يوما وهو يبكى، قلت له ما يبكيك؟ فقال يا أحمد ولم لا

---

[١] صفة الصفوة ٢٠١/٤.

[٢] بضم الصاد وكسر الباء نسبة إلى ((صنابح)) احدى القبائل.

أبكى، وإذا جن الليل ونامت العيون وخلا كل حبيب بحبيبه وافترش أهل المحبة أقدامهم، وجرت دموعهم على خدودهم وتقطرت فى محاريبهم، اشرف الجليل سبحانه وتعالى فنادى يا جبريل بعينى من تلذذ بكلامى واستراح إلى ذكرى، وإنى مطلع عليهم فى خلواتهم، أسمع أنينهم وأرى بكائهم، فلم لا تنادى فيهم؟ يا جبريل ما هذا البكاء هل رأيتم حبيبا يعذب أحباءه؟ أم كيف يجمل بى أن آخذ قوما أذا جنهم الليل تملقوا لي؟ فبى حلفت أنهم إذا وردوا على القيامة لأكشفن لهم عن وجهى الكريم حتى ينظروا إلى وانظر اليهم.[1]

وأبو سليمان الدارانى وتلاميذه من امثال ابن أبى الحوارى هذا وأحمد بن الجلاء الذى أقام فى الشام وهو من أصل بغدادى كان أغلب كلامهم كما يقول الدكتور عفيفى: فى الدنيا وحقارتها، والشهوات واشتغال القلب بها أو خلوه منها، وفى القلب وصفاته وصدقه، والصدق فى التوبة، ومحبة الله، وما إلى ذلك من المسائل التى خاض فيها معظم الصوفية فى عصرهم، ولكنهم يمتازون عن عامة الزهاد بدقة التحليل النفسى ووصف أحوال النفس فى لحظات قربها من الله أو بعدها عنه.[2]

---

[1] القشيرى ص١٥.

[2] الثورة الروحية فى الإسلام ص١٠١.

ويبدو مظهر آخر من مظاهر التصوف والزهد فى الشام متمثلا فى المجاهدة التى إتضحت فى عبادة أمثال ابى مسلم الخولانى، فقد كان يقول فى هذا المعنى: أنا أولى من الدواب بالسوط، فاذا دخلته فترة شق ساقه سوطا[1] وتوفى فى خلافة معاوية أو يزيد بن معاوية كما ذكر ابن الجوزى ولايمكن أن ينسى مؤرخ الحياة الروحية فى الشام الخليفة الخامس الزاهد العادل عمر بن عبد العزيز الذى حكم من سنة ٩٩ إلى ١٠١هـ، وقد حاول المؤرخون قديما وحديثاً أن يعقدوا صلة أو يتلمسوا وجه شبه بينه وبين عمر بن الخطاب طورا، وطورا آخر بينه وبين على ابن أبى طالب، سواء كان ذلك فى منهج حكمه أو فى زهده وعبادته والواقع أنه قد احتوت شخصيته على شبه بالخليفتين معا، وبعد فهذه هى ملامح الزهد وأسسه كما عرضناه من خلال هذه العجالة فى مدرسة الشام فى القرن الاول والثانى الهجريين.

مدرسة مصر الزهدية

أما الزهد فى مصر فى هذه الحقبة التاريخية التى نتصدى للتأريخ لها فقد وجد منعكسا على تلك الأنماط تقريبا التى كانت موجودة فى زهد عباد الكوفة والبصرة، وكما ظهر التشيع والموالاة لعلى ظهر كذلك الخروج فى مصر، فقد ذكر المسعودى

---

[1] صفة الصفوة جـ٤ ص ١٨٧ (٢٠٨/٤).

أن رجلين من مصر هما اللذان قتلا الخليفة عثمان وهما : كنانة بن بشر التجيبى، وسودان بن حمران المرادى[1] وفى الجهة المقابلة يذكر لنا ابن الأثير أن عبد الرحمن بن ملجم الذى قتل عليا كان مصريا أيضا.[2]

ومن ألوان الزهد التى تحدث عنها المؤرخون فى مصر والتى اشرنا اليها منذ قليل، نجد البكاء والخوف من مشاهد القيامة وأهوالها، فها هو الحسن بن خليل يذكر عنه ابن الجوزى انه [كان كثير البكاء مصفر اللون وكان مستغرقا فى العبادة حتى شغلته عن رواية الحديث، وكان إذا قرأ القرآن غشى عليه][3] وقد عزى إلى الحسن بن خليل انه كان على درجة من القوة الروحية بحيث انه كان يستطيع ان يمر على مكة فى كل ليلة.[4]

وعبد الله بن وهب المتوفى سنة ١٩٧ زاهد آخر يذكر عنه أبو نعيم أنه قد قرئ عليه كتاب أهوال القيامة، فخر مغشيا عليه. فلم يتكلم بكلمة حتى مات بعد ذلك بايام.[5]

---

[1] مروج الذهب جـ ١ ص ٤٤٢.

[2] ابن الاثير جـ٣ ص ٣٢٦.

[3] صفة الصفوة جـ٤ ص٣٢٢.

[4] المصدر السابق ٣٠٩.

[5] حلية الاولياء جـ٨ ص٣٢٣.

وزاهد ثالث هو الليث بن سعد المتوفى سنة ١٧٥ هـ الذى يذكر عنه ابن الجوزى انه استقل بالفتوى والكرم فكان يعطى عطاء من يبيع الدنيا ولا يخشى الفقر ويرى فى رقة وخوفه أنه سمع وعظ منصور بن عمار فقال له من شدة تأثره بكلامه كأنك كنت عضوا من اعضائى.[1] كما روى الليث اتصاله بجعفر الصادق بمكة أثناء حجه وتأثره بمسلكه.

ويقرر الدكتور الشيبى تأثر الزهد فى مصر بالزهد الكوفى[2]وهناك من الزهاد المصريين من كان يطلق عليه وصف الصوفى وهو أبو عبد الله الصوفى ولم تطلق هذه الكلمة فى بلد غير الكوفة فى هذه الفترة إلا فى مصر على هذا الرجل.

ذى النون المصرى

ونأتى إلى أهم شخصية فى الزهد والتصوف المصرى فى هذه المرحلة التاريخية وهى شخصية ذى النون المصرى الزاهد المتصوف بمعنى كلمة التصوف (٢٤٥هـ) بل هو كما أجمع المؤرخون قديما وحديثاً رأس المتصوفة كما يعد من أكبر أقطابهم.

---

[1]صفة الصفوة جـ٤ ص ٢٨٢.

[2]انظر الصلة بين التصوف والتشيع ص ٣٣٢ وما بعدها.

فقد ذكر الجامى أنه رأس الصوفية وهم يضافون اليه وينسبون، وقد عبر عن الاشارات ونطق عن هذا الطريق.

ولم يكن الشيوخ من قبله يفعلون ذلك.[١]

وفيما يرى أحمد أمين أنه قد أحدث شيئا جديدا فى مصر وأنه ((طلع على الناس بكلام لم يألفوه من الكلام فى الأصول والمقامات والحب الإلهى وأن مصادر المعرفة العقل والنقل وشئ آخر زاده هو، وهو الكشف وأن هناك علما ظاهرا وعلما باطنا))[٢]

وقد نبغ ذو النون فى صناعة الكيمياء وعلم الأسرار وأشرف على كثير من علوم الفلسفة، ومزج ذلك بالتصوف متأثرا فى ذلك برجال الأفلاطونية الحديثة التى تأثر بها ذو النون إلى أقصى حد على حد تعبير الدكتور أبو العلا عفيفى. كما يقرر أن مصر والشام قد عرفتا بالثقافة الأفلاطونية الحديثة التى انتشرت فى هذه المنطقة فى النصف الأول من القرن الثالث.[٣] وقد اشتهر جابر بن حيان من قبل ذى النون بصناعة الكيمياء إلى حد أن ذكر القفطى أنهما من طبقة واحدة فى هذه الصناعة.[٤] والحق أن هذه

---

[١] نفحات الانس ص٣٣.

[٢] ظهر الإسلام ص١٦٨.

[٣] الثورة الروحية ص٩٨.

[٤] انظر أخبار الحكماء ص١٢٧ نقلا من الصلة للدكتور الشيبى.

الصناعة ليست من قبيل الصناعة المادية، بل هى كما يقرر ابن النديم إحالة الأجسام النوعية من صورة إلى أخرى وهذه إنما تكون بالقوة النفسية لا بالصناعة العملية فهى من قبيل السحر. وكان ابن النديم يسمى جابر بن حيان أول من ظهر بهذه العلوم كبير السحرة.(١)

ويسمى الدكتور الشيبى هذه الكيمياء كيمياء نفسية وما هى إلا نوع من السلوك والسمو الروحى والكرامة، ولهذا وجدنا الكيمياء مقترنة دائما بعلم الباطن والأشراف على كثير من علوم الفلسفة ويبدو أن الهدف من هذه الكيمياء تحقيق القدرة الروحية على التصرف فى الأشياء على نحو يماثل تغيير الأكسير للمعادن الخسيسة إلى شريفة. وأكسير الكيمياء النفسية هو اسم الله الأعظم الذى يحقق كل المعجزات مادية ومعنوية مما لايصل إليه الأكسير المادى فى تفسيره.(٢) والمتتبع لكلام ذى النون ومواعظه يجده نابضا بالحكمة والعمق ومما أثر عنه فى الكلام عن كمال العقل والمعرفة قوله (إذا كنت قائما بما أمرت تاركا لتكلف ما كفيت، فأنت كامل العقل، وإذا كنت بالله عز وجل متعلقا وغير ناظر إلى سواه من أحوالك وأعمالك فأنت كامل المعرفة).(٣) وكان ذو النون من أوائل الصوفية -إن لم يكن أولهم- الذين تكلموا فى المعرفة

---

(١) الفهرست ص٤٩٧.

(٢) الصلة ص٣٦٢.

(٣) الشعرانى الطبقات الكبرى جـ٧ ص١٠.

على أساس علمى، وهو الذى اعتبر المعرفة هى نهاية الطريق الصوفى، ومن أقواله فى ذلك (أنه بمقدار ما يعرف العبد من ربه يكون انكاره لنفسه، وتمام المعرفة بالله تمام انكار الذات).

وكان يرى أن معرفة وحدانية الله طريقها الكتاب والسنة، ومعرفة فردانية الله وقدرته طريقها الكشف ومعرفة اسم الله الأعظم هبة من الله يختص بها من يشاء من عباده، وقد صبغ ذو النون بعض العلوم الإسلامية بصبغة صوفية كما كان من شأنه مع علم الكلام فقد عرف التوحيد من هذه الناحية بقوله (هو أن تعلم أن قدرة الله تعالى فى الأشياء بلا مزاج، وصنعه للإشياء بلا علاج، وعلة كل شئ صنعه ولا علة لصنعه، وليس فى السموات العلا ولا فى الارضين السفلى مدبر غير الله، وكل ما تصور فى وهمك فالله بخلاف ذلك).[1]

وقد أثر ذو النون بتصوفه وحكمته فى شتى البلدان التى زارها وهى كثيرة منها دمشق وبيت المقدس وأنطاكية وبغداد، وفى الجزء الغربى من العالم الاسلامى برمته.

وكان له تلاميذه الملتفون حوله من أبرزهم يوسف بن الحسين الرازى المتوفى سنة ٣٠٤هـ، وأبو تراب النخشبى المتوفى ٢٤٥هـ وغيرهما.

وبعد فإن هذه المحاولة التى قمنا بها لدراسة ملامح الحياة الروحية وأنماطها فى هذه المرحلة الزمنية وإن كانت غير كافية إلا

---

[1] القشيرى. ص٤.

أنها على كل حال يمكن أن تقفنا على تصور ما لماهية الزهد والتصوف فى أشهر المدن الإسلامية التى عرضنا منها هذه النماذج ولعلنا بعد ذلك نكمل المسيرة إلى نهاية الشوط إن شاء الله.

المبحث الخامس

المقامات والأحوال

استجابة للمنهج الأمثل فى دراسة التصوف ولوصل الدارس بتراثه القديم. رأينا أن نقدم له هذا المبحث من واقع النص الذى صاغه فيه مؤلفه، وراعينا أن يكون ذلك من أقدم ما دون من كتب التصوف واذا كان من الضرورى لنا أن نتدخل فإن ذلك إنما يكون فى حدود توجيه النص أو تحليل موجز فى كلمات أو أسطر تسبق كل نص حتى تتحقق الفائدة المرجوة من قراءته وسنعول على مصدرين فى نصوص. هذا المبحث هما كتاب اللمع لأبى نصر السراج الطوسى المتوفى سنة ٣٧٨هـ - والرسالة القشيرية لأبى القاسم عبدالكريم القشيرى المتوفى سنة ٤١٥هـ فأما موضوع هذ المبحث فهو المقامات والأحوال وقد ترجم الطوسى له بكتاب (الأحوال والمقامات) ولكن القشيرى قد ترجم له بعنوان "باب فى ألفاظ تدور بين هذه الطائفة وبيان ما يشكل منها ولقد بدأ الطوسى الكلام فى هذا البحث بالكلام عن تعريف المقام والتماس دليل له من الكتاب ومن السنة والتمثيل له بعدة مقامات مما سيشرحه ويفصل الكلام فيه على هذا النحو قال : (فإن قيل ما معنى المقامات؟ يقال معناه مقام العبد بين يدى الله عز وجل، فيما يقام فيه من العبادات والمجاهدات والرياضات والانقطاع إلى الله عز وجل - هذا هو

تعريف المقامات فيما يرى الطوسى وأما دليلها والتمثيل لها فقد قال فيه – وقال الله تعالى :. "**وذلك لمن خاف مقامى وخاف وعيد**" [١]
وقال "**وما منا إلا له مقام معلوم**" [٢]

وقال سئل أبو بكر الواسطى رحمه الله تعالى عن قول النبى صلى الله علية وسلم "الأرواح جنود مجندة" فقال "مجندة على قدر المقامات والمقامات مثل التوبة والورع والزهد والفقر والصبر والرضا والتوكل وغير ذلك" .

ويعرف القشيرى المقام بما يقرب من هذا المعنى إلا أنه يزيد ذكر شروط للمقامات كضرورة استيفاء السالك لشروط المقام الذى يستقر به قبل أن يترقى إلى مقام فوقة وضرورة رؤية المريد لإقرار الله تعالى إياه بهذا المقام. وفى هذا يقول :

(وشرطه: أن لا يرتقى من مقام إلى مقام آخر، مالم يستوف أحكام ذلك المقام، فإن من لاقناعه له لا يصح له التوكل، ومن لا توكل له لا تصح له الإنابة، ومن لا ورع له لا يصح له الزهد....... إلى أن قال:

---

[١] سورة إبراهيم جزء آيه ١٤.

[٢] سورة الصافات جزء آيه ١٦٤.

ولا يصح لأحد منازلة مقام إلا بشهود إقامة الله تعالى إياه بذلك المقام ليصح بناء أمره على قاعدة صحيحة). ويستشهد عل ذلك بما رواه عن الأستاذ أبى على الدقاق إذ يقول: "لما دخل الواسطى نيسابور سأل أصحاب أبى عثمان:

بماذا كان يأمركم شيخكم؟ فقالوا: كان يأمرنا بالتزام الطاعات ورؤية التقصير فيها. فقال : أمركم بالمجوسية المحضة، هلا أمركم بالغيبة عنها برؤية منشئها ومجريها؟، ويعلق القشيرى على هذا فيقول: "وإنما أراد الواسطى بهذا صيانتهم عن محل الإعجاب لا تعريجا فى أوطان التقصير أو تجويزا للإخلال بأدب من الآداب".

تعريف الأحوال

فأما الأحوال فيعرفها الطوسى فى النص التالى مفرقا بينها وبين المقامات من حيث إنها لا تكتسب بالمجاهدات والأعمال والرياضات كما هو الشأن فى المقام مستشهدا بما سمعه من شيوخه كالجنيد وأبى سليمان الدارانى محاولا تأويل كلام الأخير وتوجيهه. يقول الإمام الطوسى: "قال الشيخ رحمه الله: وأما معنى الأحوال فهو ما يحل بالقلوب أو تحل به القلوب: من صفاء الأذكار.

وقد حكى عن الجيند رحمه الله أنه قال: الحال نازلة تنزل بالقلوب فلا تدوم. وقد قيل أيضا: إن الحال هو الذكر الخفى. وقد روى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال: (خير الذكر الخفى) وليس الحال من طريق المجاهدات والعبادات والرياضات كالمقامات التى ذكرناها. وهى مثل المراقبة والقرب والمحبة والخوف والرجاء والشوق والأنس والطمأنينة والمشاهدة واليقين وغير ذلك، وقد حكى عن أبى سليمان الدارانى رحمه الله، أنه قال: إذا صارت المعاملة إلى القلوب استراحت الجوارح. وهذا الذى قال أبو سليمان، يحتمل معنيين:

أحدهما: أنه أراد بذلك: استراحت الجوارح من المجاهدات والمكابدات من الأعمال: إذا اشتغل بحفظ قلبه ومراعاة سره من الخواطر المشغلة، والعوارض المذمومة التى تشغل قلبه عن ذكر الله تعالى.

ويحتمل أيضا أنه أراد بذلك: أن يتمكن من المجاهدة والأعمال والعبادات وتصير وطنه حتى يستلذها بقلبه ويجد حلاوتها ويسقط عنه التعب ووجود الألم الذى كان يجد قبل ذلك.

كما قال بعضهم وأظنه محمد بن واسع رحمه الله قال: كابدت الليل عشرين سنة ثم تنعمت بتلاوته عشرين سنة وقال

الجنيد رحمه الله: لا يوصل إلى رعاية الحقوق إلا بحراسة القلوب ومن لم يكن له سر فهو مصر، والمصر لا تصفو له حسنه.".

والشيخ القشيرى يعرف الأحوال بطريقة أكثر منهجية لاسيما فى تفرقته بين الحال والمقام فيقول: " والحال عند القوم : معنى يرد على القلب من غير تعمد منهم ولا اجتلاب ولا اكتساب لهم من: طرب أو حزن أو بسط أو قبض أو شوق أو انزعاج أو هيبة أو احتياج". هذا هو تعريفه للحال وتمثيله، وأما تفرقته بين الأحوال والمقامات فيقول فيها:

"الأحوال مواهب والمقامات مكاسب، والأحوال تأتى من عين الجود والمقامات تحصل ببذل المجهود، وصاحب المقام ممكن فى مقامه وصاحب الحال مترق عن حاله". ثم يعمق هذه الفكرة وينميها بما يحاوله من كشف لأوصاف الأحوال فيقول بعد هذا بقليل: " وقالوا الأحوال كاسمها، يعنى أنها كما تحل بالقلب تزول فى الوقت" ثم يذكر الشيخ القشيرى أن الأحوال قد تدوم ناقلا هذا عن قوم بل إنها إذا لم تدم لا تسمى أحوالا وإنما تسمى لوائح وبواده ويبدو هنا أن كلا من الحال والمقام عند طائفة من الصوفية قد يطلق أحدهما على الآخر على سبيل المجاز. وهذا ما قله الشيخ القشيرى:

" وأشار قوم إلى بقاء الأحوال ودوامها وقالوا: إنها إذا لم تدم ولم تتوال فهى لوائح وبواده ولم يصل صاحبها بعد إلى الأحوال فإذا دامت تلك الصفة فعند ذلك تسمى (حالا)"، ويستشهد القشيرى على دوام الحال بما قاله أبو عثمان الحيرى: " وهذا أبو عثمان الحيرى يقول: منذ أربعين سنة ما أقامنى الله فى حال فكرهته اشار إلى دوام الرضا والرضا من جملة الأحوال. فالواجب فى هذا أن يقال: إن من أشار إلى بقاء الأحوال فصحيح ما قال، فقد يصير المعنى شربا لأحد فيربى فيه. ولكن لصاحب هذه الحال أحوال هى طوارق لا تدوم فوق أحواله التى صارت شربا له، فاذا دامت هذه الطوارق له كما دامت الأحوال المتقدمة ارتقى إلى أحوال أخر فوق هذه والطف من هذه فأبدا يكون فى الترقى ويحاول القشيرى أن يحمل معنى الحديث الشريف على معنى الترقى فى الأحوال الذى هو من سمات التصوف وذلك فيما ينقله عن الأستاذ أبى على الدقاق محللا هذا المعنى تحليلا رائعا فيقول:

" سمعت الأستاذ أبا على الدقاق رحمه الله يقول فى معنى قوله صلى الله عليه وسلم (إنه ليغان على قلبى حتى استغفر الله تعالى فى اليوم سبعين مرة) أنه كان صلى الله عليه وسلم أبدا فى الترقى من أحواله، فإذا ارتقى من حالة إلى حالة أعلى مما كان فيها فربما حصل له ملاحظة إلى ما ارتقى عنها فكان يعدها (غينا) بالاضافة إلى ما حصل فيها فأبدا كانت أحواله فى التزايد

ومقدورات الحق سبحانه من الألطاف لا نهاية لها فإذا كان حق الحق تعالى العز وكان الوصول إليه بالتحقيق محالا فالعبد أبدا فى ارتقاء أحواله. فلا يوصل اليه إلا وفى مقدوره سبحانه ما هو فوقه بقدر أن يوصله إليه وعلى هذا يحمل قولهم (حسنات الأبرار سيئات المقربين)".

مقام التوبة

ومقام التوبة هو أول المقامات وبداية ذلك المعراج الروحى الذى يترقى فيه الصوفى بقصد التقرب من الله أو الوصول إلى نهاية ذلك المعراج وهو مقام المعرفة أو المكاشفة أو الفناء فى الله على حسب ما حققه أئمة القوم وشيوخهم، وقد نقل إلينا كتاب ((اللمع) فى معنى التوبة ومفهومها معانى ثلاثة، أحدها فى توبة المبتدئين أو العوام، وثانيها فى توبة الخواص، وثالثها فى توبة العارفين أو خواص الخواص، والأولى تكون من الذنوب، بينما تكون الثانية من الغفلة، أما الثالثة فهى من رؤية الطاعة، ذكر لنا كل ذلك الشيخ أبو نصر فيما رواه عن مشايخ الصوفية اعقب عليه بشرحه وتحليله، وذلك فى النص الآتى:

[قال أبو يعقوب يوسف بن حمدان السوسى رحمه الله : أول مقام من مقامات المنقطعين إلى الله تعالى التوبة.

وسئل السوسى عن التوبة فقال : التوبة الرجوع من كل شئ ذمه العلم إلى ما مدحه العلم. وسئل سهل بن عبد الله عن التوبة فقال: أن لا تنسى ذنبك. وسئل الجنيد رحمه الله عن التوبة فقال: هى نسيان ذنبك، قال الشيخ رحمه الله ، فالذى أجاب السوسى رحمه الله به عن التوبة أجاب عن توبة المريدين والمتعرضين والطالبين والقاصدين، وهم الذين تارة لهم وتارة عليهم، والذى قال به سهل بن عبد الله أيضا فكذلك.

وأما ما أجاب به الجنيد رحمه الله عن التوبة: أن ينسى ذنبه: أجاب عن توبة المتحققين: لا يذكرون ذنوبهم لما غلب على قلوبهم من عظمة الله تعالى ودوام ذكره. وهو مثل ما سئل رويم بن أحمد رحمه الله عن التوبة.

فقال: التوبة من التوبة. كذلك سئل ذو النون رحمه الله عن التوبة فقال: توبة العوام من الذنوب، وتوبة الخواص من الغفلة، فأما لسان أهل المعرفة والواجدين وخصوص الخصوص فى معنى التوبة فهو ما قاله أبو الحسن النورى رحمه الله، حين سئل عن التوبة فقال: التوبة أن تتوب من كل شئ سوى الله تعالى. وإلى هذا أشار الذى أشار بقوله: ذنوب المقربين حسنات الأبرار وهو ذو النون.

والذى قال أيضا: رياء العارفين إخلاص المريدين، لان الذى كان يتقرب به العارف إلى الله عز وجل فى وقت قصده وابتدائه وتعرضه من القربات والطاعات، فلما تمكن وتحقق بذلك وشملته أنوار الهداية وأتته العناية، وحوته الرعاية، وشاهد ما شاهد بقلبه من عظمة سيده، والتفكر فى صنع صانعه، وقديم احسانه، تاب عن الملاحظة والسكون، والالتفات إلى ما كان من طاعاته وأعماله وقربانه فى حين ارادته وبداياته، فشتان بين تائب وتائب، فتائب يتوب من الذنوب والسيئات، وتائب يتوب من الزلل والغفلات، وتائب يتوب من رؤية الحسنات والطاعات. والتوبة تقتضى الورع.].

مقام الورع

والورع يرتبه الشيخ أبو نصر على التوبة ويتضمن نصه تحديد معنى الورع وهو كسابقه متفاوت بتفاوت مراتب الناس حسبما صنفهم فورع العموم هو التخلى عن كل ما فيه شبهة مما هو بين الحلال الذى بين الشرع حله وبين الحرام الذى بين الشرع حرمته، وأصله النثر من الدين الحديث النبوى القائل ((ألا إن الحلال بين والحرام بين، وبينهما أمور مشتبهات لا يعلمهن كثير من الناس، فمن اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه وعرضه... الحديث)).

وهنالك ورع الخصوص وهو التورع عن كل ما يتوقف القلب عنه ويحيك فى الصدر، ويؤيده أبو نصر بدليل من الشرع وأقوال لائمة الصوفية، وأخيرا ورع خصوص الخصوص أو ورع العارفين وهو التورع عن كل ما يشغل عن الله، أو عن كل ما ينسى أو يعصى الله فيه، يذكر الشيخ أبو نصر الورع على هذا النحو فى النص الآتى. قال الشيخ رحمه الله:

[ومقام الورع مقام شريف، قال النبى صلى الله عليه وسلم ((ملاك دينكم الورع))[١] وأهل الورع على ثلاث طبقات: فمنهم من تورع عن الشبهات التى اشتبهت عليه، وهى ما بين الحرام البين والحلال البين وما لايقع عليه اسم حلال مطلق ولا اسم حرام مطلق، فيكون بين ذلك فيتورع عنهما. وهو كما قال ابن سيرين رحمه الله: ليس شئ أهون على من الورع. إذا رابنى شئ تركته.

ومنهم من يتورع عما يقف عنه قلبه ويحيك فى صدره عند تناولها] أى عند تناول الشبهات. [وهذا لا يعرفه إلا أرباب القلوب والمتحققون. وهو كما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال ((إلا ثم ما حاك فى صدرك))[٢]، وقال أبو سعيد الخراز رحمه الله: الورع أن تتبرأ من مظالم الخلق من مثاقيل الذر، حتى لا

---

[١] أبو الشيخ فى الثواب بسند حسن.

[٢] من حديث الإمام أحمد والترمذى عن النواس بن سمعان، والبخارى فى الأدب المفرد

يكون لأحدهم قبلك مظلمة ولا دعوى ولا طلبة. وكما حكى عن الحارث المحاسبى رحمه الله أنه كان لا يمد يده إلى طعام فيه شبهة وقال جعفر الخلدى رحمه الله، كان على طرف أصبعه] يريد اصبع الحارث المحاسبى رضى الله عنه [الوسطى عرق إذا مد يده إلى طعام فيه شبهة. ضرب عليه ذلك العرق. وكما حكى عن بشر الحافى رحمه الله، أنه حمل إلى دعوة، فوضع بين يديه طعام، فجهد أن يمد يده إليه فلم تمتد. ثم جهد فلم تمتد ثلاث مرات، فقال رجل ممن كا يعرفه : إن يده لا تمتد إلى طعام حرام أو فيه شبهة، ماكان أغنى صاحب هذه الدعوة أن يدعو هذا الرجل إلى بيته.

ونقوى هذا حكاية سهل بن عبد الله سمعت أحمد بن محمد بن سالم بالبصرة يقول: سئل سهل بن عبد الله عن الحلال فقال: الحلال الذى لايعصى الله فيه، قال أبو نصر رحمه الله: والذى لا يعصى الله فيه لا يتهيأ لأحد الوقوف عليه إلا بإشارة القلب.

فإن قال قائل هل تجد لذلك أصلا يتعلق به من العلم فيقال: نعم قول النبى صلى الله عليه وسلم لوابصة: استفت قلبك وإن افتاك المفتون[١]، والذى قال أيضا((الاثم ما حاك فى صدرك)) ألا ترى أنه قد رده إلى ما يشير به عليه قلبه؟

---

[١]هكذا رواه الامام أحمد فى المسند، ورواه البخارى فى تاريخه، والدارمى فى سننه.

وأما الطبقة الثالثة فى الورع فهم: العارفون والواجدون. وهو كما قال أبو سليمان الدارانى رحمه الله: كل ما شغلك عن الله فهو مشئوم عليك.

وكما قال سهل بن عبد الله حين سئل عن الحلال الصافى فقال الحلال الذى لا يعصى الله فيه، والحلال الصافى الذى لا ينسى الله فيه فالورع فيما لاينسى الله فيه هو الورع الذى سئل عنه الشبلى رحمه الله فقيل له: أبا بكر ما الورع؟ فقال أن تتورع ألا يتشتت قلبك عن الله عز وجل طرفة عين.

فالأول ورع العموم، والثانى ورع الخصوص، والثالث ورع خصوص الخصوص. والورع يقتضى الزهد].

مقام الزهد

والزهد كما يقرره لنا الطوسى أساس لجميع الأخلاق الحميدة التى ينبغى للمسلم أن يتحلى بها، ورأ س لجميع الفضائل لأنه مقابل لحب الدنيا والإقبال عليها وهذا رأس جميع الخطايا. والزهد كذلك شرط لصحة المقامات والآداب التى تأتى مترتبة عليه، وموضوعه ومتعلقه هو الحلال، إذ ليس ترك الحرام زهدا، وانما هو واجب شرعا.

والزهاد كذلك طبقات ثلاث مبتدئون فى الزهد وهم الذين تخلوا بجوارحهم وقلوبهم عن متع الدنيا واعراضها. والمتحققون فى الزهد وهم الذين تركوا كل حظ للنفس حتى ذلك الحظ الذى قد يتعلق بالزهد نفسه من الراحة والتكاسل ومحمدة الناس للزاهد. وأخيرا مرتبة العارفين من الزهاد، وهم الزاهدون فى الزهد نفسه والمعتبرون له كأنه غفلة وهو نوع من رؤية العارفين لتقصيرهم فى ارفع الطاعات واسماها، قرر كل ذلك أو أشار إليه أبو نصر وأيده بما يوضحه من كلام أشياخه وائمته فيما يلى من هذا النص. قال رحمه الله:

[والزهد مقام شريف، وهو أساس الأحوال الرضية والمراتب السنية وهو أول قدم القاصدين إلى الله عز وجل، والمنقطعين إلى الله، والراضين عن الله، والمتوكلين على الله تعالى، فمن لم يحكم أساسه فى الزهد لم يصح له شئ مما بعده، لان حب الدنيا راس كل خطيئة، والزهد فى الدنيا رأس كل خير وطاعة.

ويقال: إن من سمى باسم الزهد فى الدنيا فقد سمى بألف اسم محمود، ومن سمى باسم الرغبة فى الدنيا فقد سمى بألف اسم مذموم.

وهو ما اختار رسول الله صلى الله عليه وسلم لنفسه باختيار الله له، والزهد فى الحلال الموجود، وأما الحرام والشبهة فتركه واجب.

والزهاد على ثلاث طبقات:

فمنهم المبتدئون، وهم الذين خلت أيديهم من الاملاك وخلت قلوبهم مما خلت منه أيديهم.

كما سئل الجنيد رحمه الله عن الزهد فقال: تخلى الأيدى من الأملاك وتخلى القلوب من الطمع. وسئل السرى السقطى رحمه الله عن الزهد فقال: أن يخلو قلبه مما خلت منه يداه.

وفرقة منهم متحققون فى الزهد. ووصفهم ما أجاب به رويم ابن أحمد رحمه الله حين سئل عن الزهد فقال: ترك حظوظ النفس من جميع ما فى الدنيا. فهذا زهد المتحققين، لأن فى الزهد فى الدنيا حظا للنفس، لما فى الزهد من الراحة والثناء والمحمدة واتخاذ الجاه عند الناس، فمن زهد قلبه فى هذه الحظوظ فهو متحقق فى زهده.

والفرقة الثالثة: علموا وتيقنوا: أن لو كانت الدنيا كلها لهم ملكا حلالا، ولا يحاسبون عليها فى الآخرة، ولا ينقص ذلك مما لهم عند الله شيئا. ثم زهدوا فيها لله عز و جل، لكان زهدهم فى شئ منذ خلقها الله تعالى ما نظر إليها، ولو كانت الدنيا تزن عند الله جناح بعوضة ما سقى الكافر منها شربة ماء.[1] فعند ذلك زهدوا فى زهدهم وتابوا من زهدهم.

كما سئل الشبلى رحمه الله عن الزهد فقال: الزهد غفلة، لان الدنيا لاشئ، والزهد فى لا شئ غفلة. وقال يحيى بن معاذ رحمه الله: الدنيا كالعروس، ومن يطلبها ماشطتها، والزاهد فيها يسخم وجهها، وينتف شعرها، ويخرق ثوبها، والعارف مشتغل بالله لا يلتفت إليها.]

واذا كان الشيخ أبو نصر كما لاحظنا من النص السابق ومن اشارتنا إليه قد قصر متعلق حكم الزهد على الحلال الموجود دون غيره، فان الشيخ القشيرى قد ذكر فى المسألة ذاتها آراء أخر يحسن بنا أن نضيفها إلى ما تقدم، وهى منحصرة:-

---

[1] من حديث سهل بن سعد رواه الترمذى وقال: حسن صحيح، وابن ماجه مثله، وعند أحمد فى الزهد عن أبى الدرداء موقوفا.

أولا: فى القول بأن الزهد هو ترك الحرام، أما الحلال فتركه وأخذه سواء.

ثانيا: الزهد واجب فى الحرام وفضيلة فى الحلال.

ثالثا: الزهد قد يكون أتم وأولى فى المال الحلال. رابعا: الزهد هو عدم تكلف ترك الحلال من المال مما طلب الشكر عليه. وكذلك عدم تكلف طلب الفضل مما لا يحتاج إليه، فالتزام الصبر أليق وأولى، فصاحب المال الحلال لا يتكلف تركه وصاحب الكفاف لا ينبغى عليه طلب الزيادة، وإليك تفصيل القول فى هذه الآراء فيما تضمنه النص الآتى، قال الشيخ القشيرى [اختلف الناس فى الزهد] لا من حيث معناه، بل من حيث متعلق حكمه (فمنهم من قال: الزهد فى الحرام، لان الحلال مباح من قبل الله تعالى. فإذا أنعم الله على عبده بمال من حلال. وتعبده بالشكر عليه، فتركه له باختياره لا يقدم) أى فالأمر إلى سواه لا أولوية لأحدهما على الآخر، فتركه مثل إمساكه فى الفضيلة، (على امساكه له بحق إذنه) فلا يكون تركه زهدا عند هذا القائل (ومنهم من قال: الزهد فى الحرام واجب، وفى الحلال فضيلة. فإن إقلال المال، والعبد صابر فى حاله. راضى بما قسم الله تعالى له قانع بما يعطيه – أتم من توسعه وتبسطه فى الدنيا، والآخرة خير لمن اتقى، وغير ذلك من الآيات

الواردة فى ذم الدنيا والتزهيد فيها، ومنهم من قال: إذا انفق العبد ماله فى الطاعة. وعلم من حاله الصبر، وترك التعرض لما نهاه الشرع عنه فى حال العسر، فحينئذ يكون زهده فى المال الحلال أتم.

ومنهم من قال: ينبغى للعبد أن لا يختار ترك الحلال بتكلفه، ولا طلب الفضول مما لا يحتاج اليه ويراعى القسمة: فان رزقه الله. سبحانه وتعالى مالا من حلال شكره، وان وقفه الله تعالى على حد الكفاف لم يتكلف فى طلب ما هو فضول المال. فالصبر أحسن بصاحب الفقر والشكر أليق بصاحب المال الحلال.].

مقام الصبر

والصبر مطلوب من قبل الشرع، والمتحقق به قد حظى بثناء الله عليه ومدحه إياه، لأنه أمارة على قوة الإيمان بقضاء الله والتسليم بقدره، وهى طاقة لا تتوفر إلا للمؤمنين الأقوياء. والصبر المحمود فى الشرع هو الصبر الإيجابى الذى يتضمن جهاد المؤمن لنفسه والزامها بالتسليم، مع قدرته على أن يسخط ويعترض على تصاريف القدر بأى وسيلة من وسائل التعبير، والصبر يكون ويتحقق مما للإنسان دخل فى وقوعه. ومما ليس له دخل فى وقوعه كذلك أى كما يقول الشيخ القشيرى الصبر يكون [على ما هو كسب للعبد، وعلى ماهو ليس بكسب له. فالصبر على

المكتسب يكون على قسمين : صبر على ما أمر الله تعالى به وصبر على ما نهى عنه. وأما الصبر على ماليس بمكتسب للعبد فصبره على مقاساة ما يتصل به من حكم الله فيما فيه مشقة].

وللصبر مرتبتان. أو كما يقول القشيرى [ضربان: صبر العابدين، وصبر المحبين، فصبر العابدين أحسنه أن يكون محفوظا - أى دائما - وصبر المحبين أحسنه أن يكون مرفوضا -أى متروكا-]. والشيخ أبو نصر يذكر فيما نقله عن بعض المتصوفة نعوتا ثلاثة للمتحقق من مقام الصبر يتصف بأحدها حسب مكانته وإخلاصه، فتارة يسمى متصبرا وتارة يسمى صابرا، وتارة ثالثة يسمى صبارا ولكل مفهومه وأصله من أقوال أئمة الصوفية، ولنترك أبا نصر الطوسى يلقى مزيدا من الضوء على كل هذه المطالب فى النص الآتى، قال الشيخ رحمه الله: [والصبر مقام شريف وقد مدح الله تعالى الصابرين وذكرهم فى كتابه فقال: **((إنما يوفى الصابرون أجرهم بغير حساب))**[1]، وقد سئل الجنيد رحمه الله عن الصبر فقال: حمل المؤن لله تعالى حتى تنقضى أو قال المكروه.

---

[1] سورة الزمر (١٠).

وقال إبراهيم الخواص رحمه الله، هرب أكثر الخلق من حمل أثقال الصبر فالتجئوا إلى الطلب و الأسباب واعتمدوا عليها كأنها لهم أرباب. فقال الصبر فى الله تعالى فقال : لا. فقال: الصبر لله. فقال الرجل: لا. فقال: الصبر مع الله. فقال: لا قال فغضب الشبلى رحمه الله وقال: ويحك فأيش؟ فقال الرجل: الصبر عن الله عز وجل، قال فصرخ الشبلى رحمه الله صرخة كاد أن يتلف روحه. وسألت ابن سالم بالبصرة عن الصبر فقال على ثلاثة أوجه: متصبر، وصابر، وصبار. فالمتصبر من صبر فى الله تعالى، فمرة يصبر على المكاره ومرة يعجز. وهذا كما سئل القناد رحمه الله عن الصبر فقال: ملازمة الواجب فى الأعراض عن المنهى عنه والمواظبة على المأمور به، والصابر من يصبر فى الله ولله ولا يجزع، ولا يتمكن منه الجزع، ويتوقع منه الشكوى.

كما حكي عن ذو النون رحمه الله أنه قال : دخلت على مريض أعوده، فبينما كان يكلمنى أن أنة. فقلت له: ليس بصادق فى حبه من لم يصبر على ضربه، قال فقال: بل ليس بصادق فى حبه من لم يتلذذ بضربه. وكما قال الشبلى رحمه الله لما دخل المارستان وقيد، فدخل عليه بعض أصدقائه فقال لهم: أيش أنتم؟ فقالوا نحن قوم نحبك فأخذ يرميهم بالآجر فهربوا، فقال يا كذابون، تدعون محبتى ولم تصبروا على ضربى؟.

وأما الصبار فذاك الذى صبره فى الله، ولله وبالله. فهذا لـو وقـع عليـه جميـع البلايـا لا يعجـز ولا يتغـير مـن جهـة الوجـوب والحقيقة، لا من جهة الرسم والخلقة.

وحجة هذا فى العلم مـا روى فـى الخـبر ((أن زكريـا عليـه السلام لما وضـع على رأسه المنشار أن أنة واحدة فأوحى الله تعالى إليه إن صعدت منـك إلـى أنـة أخـرى لأقلبـن السموات والأرضيـن بعضها على بعض))[1] والصبر يقتضى التوكل].

مقام التوكل

ذهب بعض الباحثين إلى أن التوكل هو أساس التصوف كلـه ويمكن القول بعيدا عن التعميم والمبالغة، بأن التوكل هو أساس هـام من أسس التصـوف الإسـلامى، فـلا ريـب أن تسـليم المرء جميـع اموره وشئونه لخالقه، وتبريـة مـن حولـه وقوتـه إلـى حولـه تعـالى وقوته. وهو مـؤد لامحالـة إلـى الرضـى بـالقدر خيره وشـره... لا ريب أن ذلك مستوى ودرجة عالية من الإيمـان قـد لاتتسـنى لكثير من المسلمين، وعقيدة التوكل على الله والتسليم له فـى كـل الأمـور غير عقيـدة الجبر، التـى تنكـر –أو تكـاد– كـل دور للإنسـان فـى

---

[1] عن وهب من أخبار بنى إسرائيل ولا تصح نسبته إلى النبى صلـى اللـه عليـه وسلم... المحقق.

الحياة ضئيلا كان أو عظيما، فمحل التوكل القلب وهو لاينافى الأخذ بالأسباب العادية، والمتوكلون قد حظوا بمكانة سامية فى القرآن والسنة. ومقام التوكل من المقامات الشريفة بل الأساسية للمتصوفة السالكين طريقهم إلى الله ولكن التوكل عند الصوفية كغيره من المقامات ليس على مرتبة واحدة، فهناك توكل المؤمنين وهناك توكل الخصوص، ثم توكل خصوص الخصوص، ثلاثة مراتب للتوكل وردت على لسان أئمة الصوفية واستنبطها الشيخ أبو نصر الطوسى كما حاول استنباطها من نصوص الكتاب والسنة فى نصه الآتى قال رحمه الله: (والتوكل مقام شريف، وقد أمر الله تعالى بالتوكل وجعله مقرونا بالإيمان- لقوله تعالى ((**وعلى الله فليتوكل المتوكلون**))،[1] وقال فى موضع آخر ((**وعلى الله فليتوكل المؤمنون**))[2] فخص توكل المتوكلين من توكل المؤمنين، ثم ذكر توكل خصوص الخصوص فقال ((**ومن يتوكل على الله فهو حسبه**))[3] لم يردهم إلى شئ سواه كما قال لسيد المرسلين وإمام المتوكلين: ((**وتوكل على الحى الذى لايموت وكفى به**))[4] ((**وتوكل على العزيز الرحيم الذى يراك حين تقوم**)) الآية فهم على ثلاث طبقات.

---

[1] سورة إبراهيم جزء الآية ١٢.

[2] سورة آل عمران جزء الآية ١٦.

[3] سورة الطلاق جزء الآية ٣.

[4] سورة الشعراء جزء الآية ٢١٧، ٢١٨.

فأما توكل المؤمنين فشرطه ما قال أبو تراب النخشبى رحمه الله حين سئل عن التوكل فقال: التوكل: طرح البدن فى العبودية، وتعلق القلب بالربوبية، والطمأنينة إلى الكفاية، فإن أعطى شكر وإن منع صبر راضيا موافقا للقدر. وكما سئل ذو النون رحمه الله عن التوكل فقال: التوكل ترك تدبير النفس، والانخلاع من الحول والقوة.

وكما قال أبو بكر الزقاق رحمه الله: التوكل رد العيش إلى يوم واحد، وإسقاط هم غده وسئل رويم رحمه الله عن التوكل فقال: الثقة بالوعد، وسئل سهل بن عبد الله رحمه الله عن التوكل فقال: الاسترسال مع الله تعالى على ما يريد، وأما توكل أهل الخصوص فكما قال أبو العباس بن عطاء رحمه الله: من توكل على الله لغير الله، لم يتوكل على الله فى توكله حتى يتوكل على الله بالله لله، ويكون متوكلا على الله فى توكله لا لسبب آخر.

أو كما قال أبو يعقوب النهرجورى رحمه الله، وقد سئل عن التوكل، فقال: موت النفس عند ذهاب حظوظها من أسباب الدنيا والآخرة.

وقد قال أبو بكر الواسطى: أصل التوكل الفاقة والافتقار، وأن لا يفارق التوكل فى أمانيه، ولا يلتفت بسره إلى توكله لحظة

فى عمره. وسئل سهل بن عبد الله رحمه الله أيضا عن التوكل فقال التوكل وجه كله وليس له قفا، ولا يصح إلا لأهل المقابر.

فهؤلاء أشاروا إلى حقيقة توكل المتوكلين وهم الخصوص. وأما توكل خصوص الخصوص: فعلى ما قال الشبلى رحمه الله حين سئل عن التوكل فقال: أن تكون لله كما لم تكن ويكون الله تعالى لك كما لم يزل. وكما قال بعضهم: حقيقة التوكل لا يقوم له أحد من خلقه على الكمال، لأن الكمال بالكمال لايكون إلا لله جل جلاله.

وسئل أبو عبد الله بن الجلاء عن التوكل فقال: الايواء إلى الله وحده فى جميع أحواله.

وسئل الجنيد رحمه الله عن التوكل فقال: اعتماد القلب على الله تعالى. وقد حكى عن أبى سليمان الدارانى رحمه الله أنه قال لأحمد بن أبى الحوارى رحمه الله: يا أحمد إن طرق الآخرة كثيرة وشيخك عارف بكثير منها إلا هذا التوكل المبارك فإنى ما سمعت منه رائحة وليس لى منه مشام الريح.

وقال بعضهم من أراد أن يقوم بحق التوكل فليحفر لنفسه قبرا ويدفنها فيه، وينسى الدنيا وأهلها، لأن حقيقة التوكل لا يقوم له أحد من الخلق على كماله.

مقام الرضا

والرضا بحكم الله وقضائه والثقة فى تقديره جزء من حقيقة الإيمان فضلا عن أن المتحلى بهذه الفضيلة هو من أسعد المؤمنين فى الدنيا إن لم يكن أسعدهم على الإطلاق، وكيف لا وقد أراح نفسه من السعى وراء التساؤلات والجرى وراء الغوامض والمشكلات بغية أن تنال كل ما يمكن أن تتطلع اليه من المهمات وغير المهمات، وكيف لا يكون المتحلى بفضيلة الرضا أسعد أهل الدنيا، وقد سلم مسبقا بأن ما سبق فى تقدير الله له هو الخير دون ما سواه، فأنى للجزع والقلق بأن يعرفا سبيلا لهما إلى قلب مثل هذا الانسان، ولذلك كان الرضا من صفات المؤمنين، وهو أيضا من نعم الله وأفضاله عليهم. نطق بهذا القرآن. والرضا-فيما يرى الصوفية- هم وأهله ليسوا على مرتبة واحدة فمن المؤمنين الراضين من ينظر إلى رضاه عن الله، والتسليم لحكمه ومر قضائه ومنهم من ينظر إلى رضا الله عنهم، ومنهم من يتجاوز هذه وتلك إلى أن يكون الرضا طبيعة له وسجية فيه. صاغ كل هذا الشيخ أبو نصر فى النص الآتى عن هذا المقام الذى جعله آخر المقامات. قال رحمه الله: [الرضا مقام شريف، وقد ذكر الله عز

وجل الرضا فى كتابه فقال: ((**رضى الله عنهم ورضوا عنه**))[١]، وقال ((**ورضوان من الله أكبر**))[٢]. فذكر أن رضا الله عز وجل، عن عبادة أكبر وأقدم من رضاهم عنه، والرضا باب الله الأعظم، وجنة الدنيا، وهو أن يكون قلب العبد ساكنا تحت حكم الله عز وجل.

وسئل الجنيد رحمه الله عن الرضا فقال: الرضا رفع الاختيار.

وسئل القناد رحمه الله عن الرضا فقال: سكون القلب بمر القضاء. وسئل ذو النون عن الرضا فقال: سرور القلب بمر القضاء وقال ابن عطاء رحمه الله: الرضا نظر القلب إلى قديم اختيار الله تعالى للعبد، لأن يعلم أنه اختار له الأفضل فيرضى به ويترك السخط.

وقال أبو بكر الواسطى رحمه الله استعمل الرضا جهدك. ولا تدع الرضا يستعملك فتكون محجوبا بلذته ورؤية حقيقته.

---

[١] سورة البينة (٨).

[٢] سورة التوبة (٧٢).

غير أن أهل الرضا فى الرضا على ثلاثة أحوال:

فمنهم من عمل فى اسقاط الجزع حتى يكون قلبه مستويا للـه عـز وجـل فيمـا يجرى عليـه مـن حكـم اللـه مـن المكـاره والشـدائد والراحات والمنع والعطاء.

ومنهـم مـن ذهـب عـن رؤيـة رضائـه عـن اللـه عـز وجـل، برؤية رضا الله عنـه، لقولـه تعـالى ((رضـى اللـه عنهـم ورضـوا عنـه)) فـلا يثبـت لنفسـه قدم فـى الرضـا وان اسـتوى عنـد الشـدة والرخاء والمنع والعطاء.

ومنهـم مـن جـاوز هـذا وذهـب عـن رؤيـة رضـا اللـه عنـه ورضاه عن الله لما سبق من الله تعالى لخلقه من الرضا، كمـا قـال أبو سليمان الدارانى رحمه الله: ليس أعمال الخلـق بـالذى يرضيـه ولا بالذى يسخطه، ولكنه رضـى عن قـوم فاستعملهم بعمـل أهـل الرضا. وسخط على قوم فاستعملهم بعمل أهل السخط.

والرضا آخر المقامات ثم يقتضى من بعد ذلك أحوال أربـاب القلوب ومطالعة الغيوب، وتهذيب الأسرار لصفاء الاذكـار وحقـائق الاحوال].

حال المراقبة

والمراقبة يقصد القوم بها علم العبد الدائم بأن الله مطلع عليه فى سره وعلنه، وقد التمسوا لها أصلا من حديث جبريل حين سأل النبى عن الإحسان فقال له النبى صلى الله عليه وسلم ((أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك)) أى فإن لم تكن تراه بالفعل فأُعلم وتيقن أنه يراك، ولا ريب أن من كان على هذه الحال انما هو بمنأى أو هو أبعد الناس عن الوقوع فى الزيغ والعصيان، ولا ريب أنه أقرب الناس إلى الصدق مع نفسه ومع غيره بل مع ربه. والشخصية التى تربى وتنمو على هذا النهج المثالى إنما هى نموذج للشخصية التى أرادها الإسلام لتتحمل دور الإصلاح ونشر رسالة الحق والعدل بين الناس، ولو أن خلقا كخلق المراقبة لله ساد مجتمعا من المجتمعات، أو لو أن المجتمع الإسلامى قد تذكر وعاد إلى التشبث به، لاضحى مجتمعا على درجة من المثالية لا يتسنى لأى مجتمع أن يتطاول إليها، أو يبلغ مبلغها. ولا غرابة فى ذلك فمجتمع هذا شأنه لا مكان فيه للرذيلة ولا الانحراف، فالكل يراقب ربه فى ظهور أو خفاء. منعكسا ذلك على سلوك الجميع والعلاقات القائمة بينهم، ولعل ذلك يتضح بجلاء إذا علمنا أن الصوفية إنما يشترطون فى وصول العبد إلى هذا الحال، أن يكون قد تربى فى حال لأخرى هى حال المحاسبة التى يحاسب فيها العبد نفسه على كل هفوة، ويوجهها بعد كل

كبوة، وأهل المراقبة ليسوا على مستوى واحد، فهناك مستوى مثالى للمراقبة، وسنجد ذلك وقد استنبطه الشيخ أبو نصر من كلام أئمة الصوفية فيما ضمنه النص الآتى: قال رحمه الله (والمراقبة حال شريف، قال الله تعالى **((وكان الله على كل شئ رقيبا))**[١] وقال عز وجل **((مايلفظ من قول إلا لديه رقيب عتيد))**[٢] وقال **((ألم يعلموا أن الله يعلم سرهم ونجواهم وأن الله علام الغيوب))**[٣] ومثله فى القرآن كثير. وروى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال **((أعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك))**[٤].

والمراقبة لعبد قد علم وتيقن أن الله تعالى مطلع على ما فى قلبه وضميره، وعالم بذلك فهو يراقب الخواطر المذمومة المشغلة للقلب عن ذكر سيده، كما قال أبو سليمان الدارانى رحمه الله: كيف يخفى عليه ما فى القلوب، ولا يكون فى القلوب إلا ما يلقى فيها، أفيخفى عليه ما هو منه؟.

---

[١] سورة الأحزاب جزء الآية ٥٢.

[٢] سورة ق الآية ١٨.

[٣] سورة التوبة (٧٨).

[٤] فى الحلية عن زيد بن أرقم

قال الجنيد رحمه الله: قال لى إبراهيم الآجرى رحمه الله: يا غلام لأن ترد من همك إلى الله ذرة، خير لك مما طلعت عليه الشمس.

وقال الحسن بن علىّ الدامغانى رحمه الله: عليكم بحفظ السرائر فإنه مطلع على الضمائر.

وأهل المراقبة على ثلاثة أحوال فى مراقبتهم.

فأما ما قال الحسن بن علىّ، فهذا حال الإبتداء فى المراقبة، وأما الحال الثانية فى المراقبة، فكما حكى عن أحمد بن عطاء رحمه الله، أنه قال: خيركم من راقب الحق بالحق فى فناء ما دون الحق وتابع المصفى صلى الله عليه وسلم فى أفعاله وأخلاقه وآدابه.

وأما الحال الثالث فحال الكبراء من أهل المراقبة: فإنهم يراقبون الله تعالى ويسألونه أن يرعاهم فيها، لان الله عز وجل قد خص نجباءه وخاصته بألا يكلهم فى جميع أحوالهم إلى أحد وهو الذى يتولى أمرهم.

فقال عز وجل ((وهو يتولى الصالحين)).[١]

وقال ابن عطاء رحمه الله لبعض حكماء خراسان ممن قد ولع بالجهل وقارن التقشف، أو ما علمت أن ما تقارن ببدنك أقذارفى جنب ما تطالع بقلبك؟ وما تطالعه بقلبك هباء فى جنب ما تراقب فى سرك؟ فراقب الله تعالى فى سرك وعلانيتك، فإنه خير مما تقارن من عملك وعبادتك، والمراقبة تقتضى حال القرب.

حال القرب

للعبد قرب من المعبود، وللمعبود قرب من عباده، ولكل من القربين درجات تتفاوت بحسب تفاوت منزلة العبد ومكانته فى طريقه إلى الله، فالله تعالى قريب من جميع عباده مؤمنهم وكافرهم بعلمه وقدرته وهو سبحانه قريب من المؤمنين بلطفه ونصرته، وأما الأولياء منهم فقربه تعالى لهم بخصائص تأنيسه، أى أنسهم به، وأما القرب المادى أى القرب بالذات فهو محال عليه سبحانه، فهو متقدس عن ما يشبه الحوادث من خلقه يقول الشيخ القشيرى [فأما القرب بالذات فتعالى الله الملك الحق عنه، فإنه متقدس عن الحدود، والأقطار، والنهاية، والمقدار، وما اتصل

[١] سورة الاعراف (١٩٦).

به مخلوق، ولا انفصل عنه حادث مسبوق بـه جلت صمديتـه عـن قبول الوصل والفصل].

هذه إذن هى عقيدة الصوفيــة السنيين فـى صفـة القـرب للـه تعالى، فهو ليس قربا ماديا كما قد يدعيه بعض الصوفيـة الفلاسـفة من أصحاب الحلول والاتحاد، أو كما قد يدعيه كذلك مـن لـم يفهـم العقيدة الحق فى مثل هذه الألفاظ الموهمة التى تصدر عن الصوفيـة خاصة.

وأما معنى قرب العباد من الله، فمتفاوت أيضـا، فقـد يكـون قربهم منه بطاعتـه، والمداومـة علـى عبادتـه وذكـره، وقـد يكـون وهذه مرتبة أعلى بالإحسان فى العبادة، والإتقان فى الطاعة وأعنى بالإحسان هو التحقيق بمراقبته تعالى وملاحظة قربه فى كـل لحظـة وفى كل حركة.

وقد يكون قرب العباد بدرجة أرقى من هـذه وتلك وهـى مـا يغيب فيها العارف عن رؤية قربه من الله بقرب الله منه.

والأولـى درجـــة المؤمنيـن أو المبتدئيـن، والثانيـة درجـة المتحققين، والثالثة درجة أهل النهايات أو العـارفين، وقـد تضمـن

كلام الشيخ أبى نصر عن حال القـرب هذه المعـانى وأصولهـا مـن الكتاب والسنة، ومن أقوال العارفين فـى النص الآتـى. قـال رحمـه الله:

(قال الله تعالى ((وإذا سـألك عبـادى عنـى فـإنى قريـب))[١] وقال ((ونحن أقرب إليه من حبل الوريد))[٢] وقال ((ونحن أقرب إليه منكم ولكن لا تبصرون))[٣] ثم قال فى صفـة ملائكتـه ((أولئـك الذين يدعون يبتغون إلى ربهـم الوسيلة أيهم أقرب))[٤] الوسـيلة يعنى القرب، فذكر الله تعالى قربهم منـه، ثـم ذكـر قربهـم بمعنـى توسلهم إلى الله تعالى بالقرب أيهم أقرب.

وحال القرب: لعبد شاهد بقلبه قرب الله منه فتقرب إلى اللـه تعالى بطاعته وجميـع همـه بيـن يـدى اللـه تعـالى بـدوام ذكـره فـى علانيته وسره.

وهم على ثلاثة أحوال: فمنهم المتقربون إليه بأنواع الطاعات لعلمهم بعلم الله تعالى بهم وقربه منهم وقدرته عليهم.

---

[١] البقرة (١٨٦).

[٢] سورة ق (١٦).

[٣] سورة الواقعة (٨٥)

[٤] سورة الاسراء (٥٧).

ومنهم من تحقق بذلك كما قال عامر بن عبد القيس رحمه الله ما نظرت إلى شئ إلا رأيت الله تعالى أقرب إليه مني.

وهو كما قال القائل:

وتحققتك في السر فناجاك لساني فاجتمعا لمعان وافترقا لمعاني
إن يكن غيبك للتعظيم عن لحظ عياني فلقد صيرك الوجد من الأحشاء داني

وقال الجنيد رحمه الله: وأعلم أنه يقرب من قلوب عباده على حسب ما يرى من قرب قلوب عباده منه، فانظر ما ذا يقرب من قلبك؟

وقال آخر: إن لله تعالى عبادا قربهم من الله عز وجل بما هو به قريب منهم، وكانوا قريبين منه بما هو به قريب إليهم، وهذه الدرجة الثانية من حال القرب.

فأما حال الكبراء وأهل النهايات: فهو على ما قال أبو الحسين النوري رحمه الله لرجل دخل عليه فقال: من أين أنت؟ قال: من بغداد، قال: من صحبت بها؟ قال: أبا حمزة. قال: إذا رجعت إلى بغداد فقل لأبي حمزة: قرب القرب في معنى ما نحن نشير إليه بعد البعد.

وكما قال أبو يعقوب السوسى رحمه الله: ما دام العبد يكـون بالقرب لم يكن قرب، حتى يغيب عـن القـرب بـالقرب، فـاذا ذهـب عن رؤية القرب بالقرب فذلك قرب. يعنى عن رؤية قربه مـن اللـه عز وجل بقرب الله منه. وحال القرب يقتضى حـال المحبـة وحـال الخوف.

حال المحبة

والمحبة قد وردت فى الكتاب والسنة صفة لله تعالى كما وردت صفة للمؤمنين المحبين ربهم والمنعم عليهم، ولكن نسبتها إليه تعالى غيرها منسوبة إلى خلقه.

فأما محبة الله تعالى للمؤمنين فهى كما يقول القشيرى ارادته لانعام مخصوص عليه، كما أن رحمته له إرادة الانعام، فالرحمة أخص من الإرادة، والمحبة أخص من الرحمة، فإردة الله تعالى لأن يوصل إلى العبد الثواب والانعام، محبة. وإرادته سبحانه صفة واحدة، فبحسب تفاوت متعلقاتها تختلف اسماؤها، فاذا تعلقت بالعقوبة تسمى غضبا، وإذا تعلقت بعموم النعم تسمى رحمة، وإذا تعلقت بخصوصها تسمى محبة. وهناك من عرف المحبة بأنها مدح الله للعبد (وثناؤه عليه بالجميل فيعود معناها على هذا القول إلى كلامه القديم) وقال آخرون إنها (من صفات فعله فهو احسان مخصوص يلقى الله العبد به، وحالة مخصوصة يرقيه إليها) ومذهب السلف هو أن المحبة من الصفات الخبرية. فأطلقوا اللفظ وتوقفوا عن التفسير. أو فوضوا معناها إلى علمه تعالى. ومحبة الله إذن لعباده ليست محبة حسية، فهو متنزه عن كل المعانى التى تتضمنها صفة المحبة المنسوبة إلى خلقه من ميل إلى الشئ أو الاستئناس به، أو الحالة التى يجدها المحب مع محبوبه من

المخلوقين، فهو سبحانه متقدس عن مثلها، وأما محبة العبد لله: فهي حالة يجدها من قلبه تلطف وتدق عن العبارة (تحمله هذه الحالة على التعظيم له، وايثار رضاه، وقلة الصبر عنه، والاهتياج اليه، وعدم القرار من دونه. ووجود الاستئناس بدوام ذكره له بقلبه –ويقول القشيرى– وليست محبة العبد لله سبحانه متضمنة ميلا. ولا اختطاطا، كيف وحقيقة الصمدية مقدسة عن اللحوق والدرك والإحاطة، والمحب بوصف الاستهلاك –أى الاستغراق– فى المحبوب، أولى منه بأن يوصف بالاختطاط –أى فى خطة تحيط به وبمحبته–).

والمحبون فى رأى الطوسى مراتب ثلاثة كما هو دأبه فى تصنيف الناس بمقدار ما ينالون من هذه المقامات والأحوال.

فهناك محبة العوام، وهناك أيضا محبة الصادقين والمتحققين، وأخيرا محبة الصديقين والعارفين، ولكل نوع حد ومفهوم. مستقى من أقوال الصوفية وتجاربهم. يبين الطوسى فى النص الآتى عن حال المحبة التى يلتمس لها دليلا من الدين، كما هو منهجه أيضا. يقول رحمه الله: (فأما حال المحبة فقد ذكر الله تعالى المحبة فى مواضع من كتابه، فقال ((فسوف يأتى الله بقوم

يحبهم ويحبونـه))[١] وقـال ((قل إن كنتم تحبـون اللـه فـاتبعوني يحببكم اللـه))[٢] وقـال فـي موضـع آخـر ((يحبونهم كحـب اللـه والذين آمنوا أشد حبا لله))[٣] فذكـر فـي الآيـة الأولـى محبتـه قبـل محبتهم، وفي الآية الثانية ذكر محبتهم لـه ومحبتـه لهم، وفـي الآيـة الثالثة ذكر محبتهم له.

وحال المحبة: لعبد نظـر بعينـه إلـى مـا أنعم اللـه بـه عليـه، ونظر بقلبه إلى قرب الله تعالى منه وعنايته به وحفظه وكلاءته له، فنظر بإيمانه وحقيقة يقينه إلى ما سبق له من الله تعالى مـن العنايـة والهداية، وقديم حب الله له ، فأحب الله عز وجل.

وأهل المحبة على ثلاثة أحوال:

فالحـال الأول مـن المحبـة: محبـة العامـة. يتولـد ذلـك مـن إحسان الله تعالى إليهم وعطفه عليهم.

وقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: ((جبلـت القلوب على حب من أحسن إليها وبغض من أساء إليها)) الحديث.

---

[١] المائدة (٥٤).

[٢] آل عمران (٣١).

[٣] البقرة (١٦٥).

وهذه الحال من المحبة شرطها ما سئل سمنون رحمه الله عن المحبة فقال: صفاء الود مع دوام الذكر، لأن من أحب شيئا أكثر من ذكره.

وكما سئل سهل بن عبد الله رحمه الله عن المحبة فقال: موافقة القلوب لله والتزام الموافقة لله واتباع الرسول صلى الله عليه وسلم مع دوام الاستهتاربذكر الله تعالى ووجود حلاوة المناجاة لله عز وجل.

وسئل الحسن بن على رضى الله عنه عن المحبة فقال: بذل المجهود والحبيب يفعل ما يشاء.

وكما سئل بعض المشايخ عن المحبة فقال: استهتار القلوب بالثناء على المحبوب، وايثار طاعته، والموافقة له كما قال القائل.

لو كان حبك صادقا لأطعته   إن المحب لمن يحب مطيع

والحال الثانى من المحبة. وهو يتولد من نظر القلوب إلى غناء الله وجلاله وعظمته وعلمه وقدرته وهو حب الصادقين والمتحققين.

وشرطها ووصفها كما حكى عن أبى الحسين النورى رحمه الله: أنه سئل عن المحبة فقال: هتك الاستار، وكشف الأسرار.

وسئل أيضا إبراهيم الخواص عن المحبة فقال: محو الإرادات، واحتراق جميع الصفات والحاجات.

وقد سئل أبو سعيد الخراز رحمه الله عن المحبة فقال: طوبى لمن شرب كأسا من محبته. وذاق نعميا من مناجاة الجليل وقربه بما وجد من اللذات بحبه. فملأ قلبه حبا، وطار بالله طربا، وهام إليه اشتياقا، فياله من وامق أسف بربه، كلف، دنف، ليس له سكن غيره ولا مألوف سواه.

وأما الحال الثالث من المحبة فهو محبة الصديقين والعارفين، تولدت من نظرهم ومعرفتهم بقديم حب الله تعالى بلا علة، فكذلك أحبوه بلا علة.

وصفة هذه المحبة ما سئل ذو النون المصرى، فقيل له ما المحبة الصافية التى لا كدرة فيها؟ قال حب الله الصافى الذى لا كدرة فيه: سقوط المحبة عن القلب والجوارح، حتى لايكون فيها المحبة، وتكون الأشياء بالله ولله، فذلك المحب لله.

وقال أبو يعقوب السوسى رحمه الله: لا تصح المحبة حتى يخرج من رؤية المحبة إلى رؤية المحبوب، بفناء علم المحبة من حيث كان له المحبوب فى الغيب، ولم يكن هو بالمحبة، فإذا خرج المحب إلى هذه النسبة كان محبا من غير محبة.

وسئل الجنيد رحمه الله عن المحبة فقال: دخول صفات المحبوب على البال من صفات المحب، فهذا على معنى قوله ((حتى أحبه، فإذا أحببته كنت عينه التى يبصر بها وسمعه الذى يسمع به ويده التى يبطش بها))[1]

حال الخوف

والخوف الذى يسيطر على نفس المؤمن وقلبه من عذاب الله وعقوبته دليل على رقى النفس المؤمنة وحساسيتها البالغة تجاه مسئوليتها فى الحياة ومدى استجابتها لأوامر الله ونواهيه وكثيرا ما تميز تصوف الصوفية وزهدهم بحالة الخوف والبكاء . وقد سبق لنا توضيح القول فى هذا وتفصيله، والخوف يتعلق بشئ مستقبلى لأنه إنما يتعلق بوقوع مكروه أو فوت محبوب، وذلك لا يكون ولا يحصل إلا فيما يأتى من الزمان المستقبل، وأما ما يقع فى الحال

---

[1]هو حديث قدسى رواه البخارى عن ابى هريرة واحمد عن عائشة، والطبرانى فى الكبير عن أبى أمامة وابن السنى عن ميمون، وقد أخطأ من زعم أن البخارى انفرد بروايته.

والحاضر فلا يتعلق به الخوف" والخوف خلق اسلامى لأن القرآن أمر به المؤمنين ، بل علقه على حصول الإيمان فى قوله تعالى "**وخافون إن كنتم مؤمنين** "[١]ومدح به الملائكة فى قوله تعالى "**يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون**" [٢]وقد نقل الشيخ القشيرى عن أبى على الدقاق أن الخوف على مراتب ثلاث (الخوف ، والخشية ، والهيبة فالخوف من شرط الإيمان وقضيته، قال الله تعالى "**وخافون إن كنتم مؤمنين**" .

والخشية من شرط العلم قال الله تعالى " **أنما يخشى الله من عباده العلماء**"[٣] والهيبة من شرط المعرفة ، قال الله تعالى "**ويحذركم الله نفسه**".) [٤]

ولعل هذه المراتب هى ما عناها الطوسى وأيدها بأقوال الشيوخ فيما أورده فى كلامه عن حال الخوف على سنته فى عرض المقامات والأحوال وقد بين فى أول كلامه هذا أن حالى المحبة والخوف قد اقتضاهما حال القرب من الله وذلك لأن العارف فى قربه إما أن يتيسر له النظر إلى عظمة الله وهيبته وقدرته

---

[١] سورة آل عمران جزء الآية ١٧٥.

[٢] سورة النحل الآية ٥٠.

[٣] سورة فاطر جزء الآية ٢٨.

[٤] سورة آل عمران جزء الآية ٢٨.

فيخاف أو يتسنى له أن ينظر بقلبه إلى لطف اللـه بـه وعطفـه عليـه فيتحقق بالمحبة وذلك بحسب ما أراده الله له قسم وهاك النص الذى اورده فى هذا أبو نصر قال رحمه الله (فأما حـال الخـوف . فأنمـا ذكرنا الخوف والمحبة لان حال القـرب يقتضـى حـالين، فمنهـم مـن يغلب على قلبه الخوف من نظـره إلـى قـرب اللـه منـه، ومنهـم مـن يغلب على قلبه المحبة وذلك على حسـب مـا قسم اللـه للقلـوب مـن التصديق وحقيقة اليقين والخشية، وذلـك مـن كشـف الغيـوب . فـان تشاهد قلبه فى قربه من سيده عظمته وهيبته وقدرته فى قربه لطـف سيده وقديـم عطفـه وإحسـانه لـه ومحبتـه . أداه ذلـك إلـى المحبـة والشـوق والقلـق والحـرق والتـبرم بالبقـاء، وذلـك بعلمـه ومشـيئته وقدرته، وذلك تقدير العزيز العليم.

والخوف على ثلاثة أوجه. وقد ذكر الله تعالى الخوف وقرنه بالايمـان بقولـه "فـلا تخـافون إن كنتم مؤمنين" فهذا خـوف الأجلـة وقوله **"ولمن خاف مقام ربه جنتان"**[١] فهذا خوف الأوسـاط. وقـال **"يخافون يوماً تتقلب فيه القلوب "**[٢] والأبصار" فهذا خـوف العامـة فمنهم من خاف من سخطه وعقابه ، كما ذكـر اللـه تعـالى "يخـافون يوماً تتقلب فيه القلوب والأبصـار" وهـم العامـة فخوفهـم اضطـراب قلوبهم مما علموا من سطوة معبودهم .

---

[١] سورة الرحمن الآية ٤٦.

[٢] سورة النور جزء الآية ٣٧.

وأما الأوساط فخوفهم من القطيعة واعتراض الكدورة في صفاء المعرفة وسئل الشبلي رحمه الله عن الخوف فقال : تخاف أن لا يسلمك اليك كما قال أبو سعيد الخراز رحمه الله في كلام له . قال : شكوت إلى بعض العارفين الخوف . فقال لي : أني اشتهي أن أرى رجلا يدري أيش الخوف من الله؟ إن أكثر الخائفين على أنفسهم من الله شفقة منهم على انفسهم عملاً في خلاصها من أمر الله عز وجل.

وقال ابن خبيق رحمه الله : الخائف عندي : أن يكون بحكم الوقت ، فوقت يخافه المخلوق ووقت يأمنه.

وقال القناد رحمه الله : علامة الخوف : ان لا يخلل نفسي بعسي وسوف وقال بعضهم: علامة خوف الله تعالى : هيجان القلوب وشدة الذعر من الترهيب وقال ابن خبيق رحمه الله : الخائف عندي من يخاف من نفسه أكثر مما يخاف من الشيطان.

وأما أهل الخصوص من الخائفين فخوفهم على ما قال سهل بن عبدالله رحمه الله لو قسم ذرة من خوف الخائفين على أهل الأرض لسعدوا بذلك أجمعين.

فقيل له : فكم يكون مع الخائفين من هذا الخوف ؟ قال مثل الجبل .

وقال ابن الجلاء : الخائف عندى الذى لا يخاف غير الله تعالى وقال الواسطى رحمه الله الاكابر يخافون القطع والاصاغر يخافون العقوبة وخوف الأكابر أقطع ، لأن ما دام للنفس فى النفس رعونتها بقية فليس بمحسن وإن أتى بكل تفويض وتسليم.

قال الشيخ رحمه الله : معنى رعونتها : تدبيرها ودعواها ونظرها إلى طاعتها والرجاء مقرون بالخوف)

حال الرجاء

واذا كان الخوف من الله لازما لنفس المؤمن الصادق الواقف على عظمه خالقه وسلطانه فإن لطف الله بعباده ورحمته بهم قد فتح لهم باب الأمل والرجاء فى مغفرته وثوابه ومن هنا اقترن خوف المؤمنين من عقاب الله بالرجاء فى ثوابه وفضله والرجاء يتعلق أيضاً -كالخوف- بما سيقع فى المستقبل إلا أن الرجاء يتعلق بأمر محبوب ويكون فيما يؤمل وقوعه ولولا الرجاء لتلفت نفس المؤمن وذهبت روحه من دوام الخوف ولابد للمؤمن حتى يتوازن مزاجه وتعتدل شخصيته منهما معاً وهما فوق ذلك اثر

لجلال الخالق وجماله والرجاء غير التمنى لأن التمنى يكسب صاحبه التكاسل وعدم العمل والجد بخلاف الرجاء ، فهو باعث لصاحبه عليها. ولذا قالوا : علامة الرجاء حسن الطاعة وقد يكون الرجاء صادراً من الشخص يعمل الحسنة يرجو قبولها وقد يكون من الشخص يقترف السيئة ثم يتوب منها فيرجو مغفرة الله وقد يكون من الشخص الكاذب يتمادى فى الذنوب ويرجو المغفرة.

ثم هاهو الشيخ أبو نصر يقدم لنا كذلك مراتب للرجاء: فهناك رجاء فى سعة رحمة الله ورجاء فى ثوابه وهما للمؤمن يعلم بمنن الله وينظر إلى صفات جماله من كرم وجود وفضل فيرتاح قلبه إلى كرم المنعم وفضله فيرجو سعة رحمته ومزيد مننه، وهناك رجاء فى الله، وهى للمؤمن المتحقق بالرجاء لا يرجو من الله شيئا آخر سوى الله ثم يبين الشيخ الطوسى اقتران الخوف والرجاء والمحبة ولزومها جميعا لنفس المؤمن وقلبه بحيث تنم إحداها بدون الأخرى . وهكذا يجب أن تكون نفس المؤمن كما أرادها الله فى ميزان القوم على درجة مثاليه من الانضباط والتوازن فلا هى متشائمة يائسة حتى النهاية ولا هى متفائلة مغرقة فى الطمع مستهينة بالعمل والاجتهاد إلى غايتها بل هى نفس سوية متسقة المزاج بل محبة لربها ولقائة ولا تعدل بذلك شيئاً سواه. وهذه مثالية حققتها الشخصية المسلمة ولا يزال وسيظل يترقب الإسلام تحقيقها بل تحقيق أمة لبناتها ومقوماتها تلك الشخصية تنهض بالعالم إلى

مقياس الفضيلة ومستوى المثل العليا وإليك الآن كلام الشيخ أبى نصر الذى أشرنا إليه يشرح فيه حال الرجاء ويوضح فيه ما وعدناك بقيامه به فى النص الاتى قال رحمه الله: (والرجاء حال شريف . قال الله تعالى **"لقد كان لكم فى رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الاخر"**(١) وقال فى آية اخرى **"يرجون رحمته ويخافون عذابه "**(٢) وقال فى أية أخرى **"فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملاً صالحاً ولا يشرك بعباده ربه أحداً"**(٣) قالوا فى التفسير: ثواب ربه وقال صلى عليه وسلم "ولو وزن خوف المؤمن ورجاؤه لاعتدلا "(٤) وقال بعضهم : الخوف والرجاء جناحا العمل لا يطير إلا بهما وقال أبو بكر الوارق : الرجاء ترويح من الله تعالى لقلوب الخائفين ولو ذلك لتلفت نفوسهم وذهلت عقلوهم .

والرجاء على ثلاثة أقسام : رجاء فى الله ، ورجاء فى سعة رحمه الله، ورجاء فى ثواب الله .

---

١ سورة الأحزاب الآية ٢١.

٢ سورة الإسراء فى الآية ٥٧.

(٣) سورة الكهف فى الآية ١١٠.

(٤) ليس بحديث ، وهومن كلام بعض السلف ، قال السيوطى اخرجه عبدالله بن أحمد فى زائد الزهد عن ثابت البنانى من قوله وقال : كانا سواء ...

فالرجاء فى ثواب الله وفي سعة رحمته لعبد مريد قد سمع من الله ذكر المنن فرجاه، وعلم ان الكرم والفضل والجود من صفات الله فارتاح قلبه إلى المرجو من كرمه وفضله.

وكما حكى عن ذو النون المصرى رحمه الله ، أنه كان يدعو ويقول: اللهم إن سعة رحمتك أرجاء لنا من أعمالنا عندنا واعتمادنا على عفوك أرجاء عندنا من عقابك لنا.

وكما قال بعضهم : إلهى أنت لطيف لمن قصدك فى إرادته ورجاك فى ملماته فيا منتهى الراجين أرجنا راحة عاجلة توردنا مناهل مسرتك وتؤدتنا إلى قربك .

والرجى فى الله تعالى : هو عبد تحقق فى الرجاء فلا يرجو من الله شيئا سوى الله كما سئل الشبلى رحمه الله عن الرجاء فقال : الرجاء أن ترجوه ان لا يقطع بك دونه . وقال ذو النون رحمه الله بينما أنا أسير فى بعض البوادى ، إذا لقيتنى امرأه فقالت : لى من أنت ؟ قلت رجل غريب فقالت يوجد مع الله تعالى أحزان الغربة .

فصل فى معنى الخوف والرجاء

قال الشيخ رحمه الله : وأما لسان أهل النهايات والمحققين فى الخوف والرجاء : فالذى يقول أحمد بن عطاء رحمه الله: حين سئل عن الخوف والرجاء فقال : إن الخلق بالرجاء والخوف مؤذنون وما دام لم يترق من بينهما لم يصل إلى حقيقة حققهما ويكون بما لا حاصل بما لا حاصل له فيهما عند الحقيقة قيل : فما هما ؟ يعنى الخوف والرجاء ، قال : زمانان للنفس حتى لا تخرج إلى رعونتها : من الإدلال والأمن والإياس والقصع.

وقال أبو بكر الواسطى رحمه الله : الخوف له ظلم يتحير صاحبه تحته يطلب ابداً المخرج منه فإذا جاء بضيائة خرج إلى مواضع الراحى فغلب عليه التمنى، ولا ينفع حسن النهار إلا بظلمة الليل وفيهما صلاح الكون فكذلك القلب . مرة فى ظلم الخوف أسير فإذا طرق طوارق الرجاء فهو أمير.

والمحبة والخوف والرجاء مقرون بعضها ببعض .

وقال بعضهم : كل محبة لا خوف معها فهى مأوفة وكل خوف لا رجاء معه فهو مأوف وكل رجاء لا خوف معه كذلك.

حال المشاهدة

المشاهدة حضور القلب مع اللـه والقرب منـه ورؤيـة الحـق والحقيقة ولكنها فيما يعتقد القوم ويتحققون به ليسـت مشـاهده حسية ولا رؤية مادية لذات الحق تعالى وتقدس.

فقد قال رجل للجنيد رضى الله عنه (يا أبا القاسم هـل رأيتـم ربكم حين عبدتموه أم اعتقدتم الوصول اليه بقلوبكـم ؟ فقـال الجنيـد رضى الله عنه : أيها السائل ما كنا لنعبد ربا لا نراه وما كنا بـالذى تراه أعيننا فنشبهه ولا كنا بالذى نجهله فلا ا ننزهه فقال لـه الرجل فكيف رأيتموه؟ فقال له الكيفية معلومة فى حق البشر مجهولـة فـى حق الرب لـن تراه الأبصـار فـى هذه الدار مشـاهده العين ولكن تعرفه القلوب بحقائق الإيمـان ثـم تـترقى مـن المعرفـة إلـى الرؤيـة بمشاهدة نور الامتنان.

فهـو سبحانه مرئـى بالحقـائق القدسية منزة عـن الصفـات الحديثة مقدس بجماله منعوت بكماله متفضل علـى القلـوب بمواهبـة ونواله، معروف بعدله منعوت بفضله .) [1]

---

[1] ابن عجيبة ايقاظ الهمم ص ٥٠٢.

هذه اذن هى عقيده كبار الصوفية وأوائلهم فــى مشـاهدة اللـه ومكاشفته مشاهدة بالقلب ورؤية كيف بلا كنف وهــى عقيـدة دائـرة فى فلك التنزية بعيداً عن كل تجسيم وتشبيه.

والقوم قد أُطلقوا أسماءاً على مشاهدة الحق راجعـة إلـى اختلاف مفهومها وتباين منازل العبد وأحوالهم فيها فطـوراً سـموهم محاضرة وعنوا بها حضـور القلـب ووصولـه إلـى الإيمـان اليقينـى بالله وذلك عن طريق الأدلة والبراهين سواء كانت مقتبسة من أثـار قدرته وإرادته وسلطانه فى الكون أم كانت مستمدة من كتابه المنزل مع استغراق فى ذكر الله أو كما يقولون مع استيلاء سـلطان الذكـر عليه .

والمحـاضرة هـى مشـاهدة المبتدئيـن وفوقهـا المكاشـفة وهـى درجة أرقى من اليقين، والحضـور باللـه لا يحتـاج فيهـا العـابد إلـى برهان ولا حجة فبيانه ويقينه أوضح من ان يدعم ببرهـان، وايمانـه لا يتطـاول إليـه شـك ولا ريـب. والحقـائق العلميــة وصفــات اللــه السامية منكشفه له وحاضرة فى قلبه وهذه مشاهدة الأوساط.

وفوقها مشاهدة العارفين وهـى أعلـى درجـات الإيمـان باللـه لأن العارف يغيب عن مشاهدتة بل يغيب ويغنى عن مشاهدة رؤيـة ما سوى الله وأبو نصر الطوسى فى حديثـه عن حـال المشـاهدة لا

ينسى ان يصنف اهلها إلى ثلاثة اصناف كغيرها من الأحوال. وذلك من واقع ما صرحت به أقوال الشيوخ والائمة من القوم بادئا باستمداد دليلها من القرآن ومن السنة قال رحمه الله (وقد قال الله تعالى "إن فى ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو القى السمع وهو شهيد" [١] يعنى حاضر القلب

وقال أيضاً "وشاهد ومشهود" [٢].

وقال أبو بكر الواسطى رحمه الله : فالشاهد الرب والمشهود الكون المدمهم ثم أوجدهم.

وقال أبى سعيد الخراز رحمه الله : فمن شاهد الله بقلبه خنس عنه مادونه تلاشى كل شئ وغاب عند وجود عظمة الله تعالى ، ولم يبق فى القلب إلا الله عز وجل .

وقال عمرو بن عثمان المكى رحمه الله : المشاهدة ما لاقت القلوب من الغيب بالغيب ولا يجعلها عياناً ولا يجعلها وجداً.

---

[١] سورة ق الآية ٣٧.

[٢] سورة البروج الآية ٣.

وقال أيضاً : المشاهدة وصل بين رؤية القلوب ورؤية العيان لأن رؤية القلوب عند كشف اليقين فى زيادة توهم. وهو قول النبى صلى الله عليه وسلم لعبد الله بن عمر رضى الله عنه"اعبد الله كأنك تراه " الحديث. وأما قوله عز وجل "**وهو على كل شئ شهيد**"[١] فقالوا : هو مشاهدة الأشياء بعين العبر، ومعاينتها باعين الفكر، وقال عمرو المكى رحمه الله : المشاهدة يعنى المحاضرة يعنى المداناة كما ذكر الله عز وجل "**وسألهم عن القرية التى كانت حاضرة البحر**"[٢] يعنى قريبة من البحر.

وقال عمرو المكى رحمه الله : المشاهدة زوائد اليقين ، سطعت بكواشف الحضور، غير خارجة من تغطية القلب.

وقال أيضاً : المشاهدة : حضور بمعنى قرب بمقرون بعلم اليقين وحقائقها. وأهل المشاهدة على ثلاثة أحوال :.

فالأول منها : الأصاغر ، وهم المريدون، وهو ما قال أبو بكر الواسطى رحمه الله : يشاهدون الاشياء بعين العبر ويشاهدونها بأعين الفكر.

---

[١] سورة البروج الآية ٣.

[٢] سورة الأعراف الآية ١٦٣

والحال الثانى من المشاهدة : الأوساط . وهو الذى أشار إليه أبو سعيد الخراز رحمه الله حيث يقول: الخلق فى قبضة الحق وفى ملكه فإذا وقعت المشاهدة فيما بين الله وبين العبد لا يبقى فى سره ولا فى وهمه غير الله تعالى.

والحال الثالث من المشاهدة : ما أشار اليه عمرو بن عثمان المكى رحمه الله فى كتاب المشاهدة فقال : إن قلوب العارفين شاهدت الله مشاهدة تثبيت فشاهدوه بكل شئ، وشاهدوا كل الكائنات به ، فكانت مشاهدتهم لديه ولهم به ، فكانوا غائبين حاضرين ، وحاضرين غائبين على انفراد الحق فى الغيبة والحضور . فشاهدوه ظاهراً وباطناً ، وباطناً وظاهراً وآخراً أولاً، وأولاً آخراً ، كما قال عز وجل "**هو الأول والآخر والظاهر والباطن، وهو بكل شئ عليم**" [١]والمشاهدة حال رفيع وهى من لوائح زيادات حقائق اليقين وتقضى حال اليقين .

باب حال اليقين

قال الشيخ رحمه الله: وقد ذكر الله تعالى اليقين فى مواضع من كتابه على ثلاثة أوجه، علم اليقين، وعين اليقين، وحق اليقين.

---

[١] سورة الحديد الآية

وقال النبى صلى الله عليه وسلم ((سلوا الله تعالى العفو والعافية واليقين فى الدنيا والآخرة))[١] وقال صلى الله عليه وسلم ((رحم الله أخى عيسى عليه السلام لو ازداد يقينا لمشى فى الهواء))[٢] .

وقال عامر بن عبد قيس رحمه الله: لو كشف الغطاء ما ازددت يقينا يعنى عند معاينتى لما آمنت به من الغيب، وهذا كلام غلبات ووجد وتحقق. وقد روى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال ((الخلق يبعثون على ما يموتون عليه))[٣]

---

[١] الامام أحمد والترمذى عن أبى بكر قال المنذرى: رواه الترمذى من رواية عبد الله بن محمد بن عبيد، وقال: حسن غريب، ورواه النسائى من طرق. أحد أسانيدها صحيح، قال المناوى: ورمز السيوطى بحسنه.

[٢] قال الحافظ العراقى: هذا حديث منكر لا يعرف هكذا. والمعروف ما رواه ابن أبى الدنيا فى كتابه اليقين من قول بكر بن عبد الله المزنى، قال: فقد الحواريون نبيهم، فقال لهم: توجه نحو البحر، فانطلقوا يطلبونه، فلما انتهوا إلى البحر إذا هو أقبل يمشى على الماء، فذكرا حديثا على الماء، وروى أبو منصور الديلمى فى مسند الفردوس بسند ضعيف من حديث معاذ بن جبل: لو عرفتم الله حق معرفته لمشيتم على البحور ولزالت بدعائكم الجبال.

[٣] مسلم وابن ماجه عن جابر.

((ولا يكون الخبر كالمعاينة[١] في جميع معانيها، ويجوز أن يكون له وجه آخر، وهو أن يعني: ما ازددت علم يقين.

وقال أبو يعقوب النهرجوري رحمه الله: إذا استكمل العبد حقائق اليقين صار البلاء عنده نعمة، والرخاء مصيبة. واليقين هو المكاشفة، والمكاشفة على ثلاثة أوجه:

مكاشفة العيان بالأبصار يوم القيامة، ومكاشفة القلوب بحقائق الإيمان بمباشرة اليقين بلا كيف ولا حد. والحالة الثالثة: مكاشفة الآيات بإظهار القدرة للأنبياء عليهم الصلاة والسلام بالمعجزات ولغيرهم بالكرامات والاجابات.

---

[١] أحمد والطبراني، والحاكم، وابن حبان عن ابن عباس، وأورده الضياء في المختارة، والطبراني في الأوسط عن أنس. وقال الحافظ بن حجر في اللآلئ المنثورة: فإن قيل هو معلول بما قاله ابن عدي في الكامل من أن هشيما لم يسمع هذا الحديث من أبي بشر فدلسه، قلت: قال ابن حبان في صحيحه: لم ينفرد به هشيم فقد رواه أبو عوانة عن أبي بشر أيضا: إذبح ولا تجزئ عن أحد بعدك، قاله صلى الله عليه وسلم لأبي برده، رواه الشيخان، وله طرق أخرى ذكرتها في المعتبر في تخريج أحاديث المنهاج والمختصر، ورمز السيوطي لحسنه. وهو كما قال أجلي، فقد قال الهيثمي، رجاله ثقات. رواه الخطيب عن أبي هريرة.

واليقين: حال رفيع وأهل اليقين على ثلاثة أحوال:

فالأول: الأصاغر وهم المريـدون والعمـوم. وهـو كمـا قـال بعضهم: أول مقام اليقين: الثقة بما فى يد الله تعالى. والإياس مما فى أيدى الناس.

وهو ما قال الجنيد رحمه الله، حيث سئل عن اليقيـن، فقـال: اليقين ارتفاع الشك.

وقال أبو يعقوب: إذا وجد العبد الرضا بما قسم الله لـه فقد تكامل فيه اليقين.

وسئل رويم بن أحمد، رحمه الله عن اليقيـن فقـال: تحقيـق القلب بالمعنى على ما هو به.

والثانى الأوساط وهم الخصوص، وهو ما سـئل ابـن عطـاء عن اليقين، فقال: ما زالت فيه المعارضات على دوام الأوقات.

وكما قال أبو يعقوب النهرجورى رحمه الله: العبد إذا تحقـق باليقين ترحل من يقين إلى يقين حتى يصير اليقين له وطنا.

وسئل أبو الحسين النورى رحمه الله عن اليقين: فقال اليقين – المشاهدة ومعنى المشاهدة قد ذكرناه.

والثالث: الأكابر: وهم خصوص الخصوص، وهو ما قال عمرو بن عثمان المكى رحمه الله: اليقين فى جملته: تحقيق الإثبات لله عز وجل بكل صفاته.

وقال: حد اليقين: دوام انتصاب القلوب لله عز وجل بما أورد عليها اليقين من حركات ما لاقى به الالهام.

وقال أبو يعقوب: لا يستحق العبد اليقين حتى يقطع عن كل سبب حال بينه وبين الله تعالى. من العرش إلى الثرى، حتى يكون الله لاغير، ويؤثر الله تعالى على كل شئ سواه، وليس لزيادات اليقين نهاية. كلما تفهموا وتفقهوا فى الدين ازدادوا يقينا على يقين.

واليقين أصل جميع الأحوال وإليه تنتهى جميع الأحوال، وهو آخر الأحوال وباطن جميع الأحوال، وجميع الأحوال ظاهر اليقين، ونهاية اليقين: تحقيق التصديق بالغيب بإزالة كل شك وريب، ونهاية اليقين الاستبشار، وحلاوة المناجاة، وصفاء النظر

إلى الله تعالى بمشاهدة القلوب بحقائق اليقين بإزالة العلل ومعارضة التهم.

قال الله تعالى: ((إن فى ذلك لآيات للمتوسمين))،[١] ((وفى الأرض آيات للموقنين))[٢].

وقال الواسطى رحمه الله: إذا أيقن بالمعنى وقع له مشاهدة الأحوال وإذا انكشف له حقائق المعنى خرج من أشجان الخلق، خاطبهم بالتقريب وهو الكشف من الصديقية، وخاطبهم الله تعالى: بالمشاهدة فقال: ((والصديقين والشهداء والصالحين))[٣] الشهداء باعوه نفوسهم، والصالحون الذين هم لأماناتهم وعهدهم راعون).

وبعد: فلعلنا نكون قد قدمنا صورة لحقائق التصوف قريبة من الكمال من خلال عرضنا لهذه النماذج، من مقامات القوم وأحوالهم حتى يتسنى للباحث فى هذا الفن أن يتأمل أبعاده، وأن يتفحص خصائصه وملامحه فما المقامات والأحوال إلا موضوعاته، بل يصح القول إن التصوف هو المعراج الروحى الذى يترقى فيه أصحاب هذا الطريق، حتى يصلوا إلى الحقيقة

---

[١] سورة الحجر فى الآية ٧٥.

[٢] سورة الذاريات الآية ٢٠.

[٣] سورة النساء الآية ٦٩.

المطلقة معاينة ومكاشفة بقلوبهم وأرواحهم. بل يفنوا فيها عن كل ما سواها، باذلين فى سبيل ذلك كل ما يمكن أن يبذله بشر غير عاديين من طاقات روحية، ومحققين فى سبيله مثلا مستعصية، على عامة المسلمين، بل على خاصتهم من المتعمقين فى علوم الشريعة من غير أهل هذه التجربة التى يكفى أن تكون أولى مراحلها مجاهدة النفس، المشدودة دائما إلى المادة، والحيوانية وما ينبثق عنها من شهوات جامحة وأهواء مسعورة، وحسبنا أن نعلم أن هذا هو الجهاد الأكبر كما سماه نبينا صلى الله عليه وسلم، فإذا كانت بداية هذه التجربة هى الجهاد الأكبر فما بالنا بما يلى هذه البداية من مراحل و أطوار.

وإذا كانت الغاية من التجربة الصوفية هى القرب من الله والفناء فيه عن كل ما سواه، وهى غاية الغايات، وأكمل الكمالات الإنسانية، فإن لهذه التجربة من هذا الكمال وذاك الشرف، لغايتها ضرورة تشرف الوسيلة بشرف الغاية.

ومن هنا كان الصوفية أشد ما يكونون حرصا على بضاعتهم، واعتزازا بصنعتهم، فحجبوها عن غيرهم، ومنعوها من سواهم.

ومن هنا كان لهم معجمهم الخاص بمصطلحاتهم وعباراتهم التى لقنها كبيرهم لصغيرهم. وشيوخهم لمريديهم، وحرصا منهم

علــى نفيــس أســرارهم، وجليــل أحوالهــم فقــد كــانت عبـــاراتهم ومصطلحاتهم التى ذكرنـا أمثلـة لهـا، فيمـا عرضنـاه مـن المقامـات والأحـوال، أشبه مـا تكون بـالرموز المتعـارف عليهـا. بحيـث لا يستطيع حلها وكشف غامضها من لم يدر فى فلكهم. ومن لم يشرف بالإنتماء إليهم، ويبدو أنهم حينمـا أرادوا أن يدونـوا مصنفاتهم فـى التصوف، حاول البعض منهم أن يبين عن طرف من هـذه الألفـاظ والمصطلحات وحتى يقف عليها من يريد أن يسلك طريقتهـم، ومـن يرغب أن يمارس تجربتهم، قال الشيخ القشيرى رحمه الله: وهـذه الطائفة - يعنى الصوفية - يستعملون ألفاظا فيما بينهم، قصدوا بها الكشف عن معانيهم لأنفسهم. والاجمال والستر على من باينهم فـى طريقهم، لتكون معانى ألفاظهم مستبهمة على الأجانب، غيرة منهـم على أسرارهم أن تشيع فى غير أهلها. إذ ليسـت حقـائقهم مجموعـة بنوع تكلف، أو مجلوبة بضرب تصرف، بـل هـى معـان أودعهـا الله تعالى قلوب قوم، واستخلص لحقائقها أسرار قوم.

ونحن نريد بشرح هذه الألفاظ، تسهيل الفهـم علـى مـن يريـد الوقوف على معانيهم من سالكى طرقهم، ومتبعى سنتهم.

والله اعلم ،،،

خاتمة الكتاب

وبعد هذا الجهد المتواضع الذى انفقته فى تأليف هذا الكتاب أسأل الله أن يكون قد وفقنى إلى اصابة الهدف الذى سعيت إلى تحقيقه، وهو كما لا يخفى تأكيد أصالة التصوف الإسلامى وصدوره عن منابعه الإسلامية النقية شكلا ومضمونا.

وربما كانت أدواتى فى إبراز هذه الحقيقة قليلة الخطر .... الخ، وذلك لقلة بضاعتى فى هذا المضمار ولكن عزائى أننى أدليت بدلوى وبذلت المحاولة وفى نيتى صادقا أن أحاول - إن شاء الله - محاولات أخرى لإبراز ما يشغلنى من قضايا التصوف الأخرى - وبخاصة ما كان منها - مثار خلاف بين جمهرة الباحثين وعندئذ سأكتفى كذلك بمجرد الإسهام والمحاولة.

وحسب المرء ذلك لا سيما إذا لم يكن فى وسعه أن يكون مبتكرا أو أن يظفر بالجديد الذى لم يسبق إليه وبخاصة فى علومنا الإسلامية حول قضاياها الشائكة.

وثمت غرض آخر جذبنى - بقوة رفيقة ومحسوبة - نحو الخوض فى بحر التصوف بالرغم من عدم تأهلى للسباحة الكافية بين امواجه .

وذلك لما أناله من السعادة النفسية والسكنية القلبية إبان اشتغالى بالتصوف بحثا وكتابة.

وإنى لأجزم عندئذ أن ما أنفقه من جهد فى هذا السبيل إنما هو جهد غير ضائع، وعندما أكتب أو أقرأ عن التجربة الصوفية فإنى أعتقد أننى أكتب أو أقرأ عن التجربة الإنسانية فى أندر بكارتها، وأنقى وأشف جوهرها.

ولا عجب فهى تجربة تصفية النفس من أمراضها وعللها، ومدها وإذكائها بكل ما يبهجها ويسعدها، بل ويسمو بها من الفضائل والكمالات الإنسانية، حتى يتحقق للإنسان توازنه مع ما يحيط به من الكائنات وانسجامه مع متناقضات الحياة وتقلباتها، وما ذلك إلا طريق النجاة.

وإذا جاز لى أن أتحدث عن نفسى هنا باحثا مبتدأ فى هذا العلم، فقد يكون من مرشحات الكتابة فيه ما يغمر قلبى من الحب للسياحة فى عالمه اللانهائى ، وتزلفاً لأهله وتودداً لرواده.

ولعل ذلك يرجع إلى نشأتى الأولى بين أحضان المتصوفة فى تجربتى الصوفية المبكرة بين لخوانى فى الطريقة الشاذلية، وذلك بمسقط رأسى - بيلا - احدى أعمال محافظة كفر الشيخ.

والله يعلم أى مدد حظيت به وأى توفيق نالنى من الله تعالى عبر هذه الطريقة المباركة.

وقد يكون هذا البحث المتواضع بعض ما تستحقه هذه الطريقة من دين فى عنقه نحوها على أنى لا يتملكونى فوق رجائى من الله أن يجعله فى ميزان حسناتى وأن يتقبل جهدى فيه مهما كان حجمه وأيا كان وزنه.

والله يضاعف لمن يشاء والله واسع عليم ،،،

أ. د / حسن محرم الحوينى

أهم المراجع

١- ايقاظ الهمم فى شرح الحكم للعارف بالله أحمد بن محمد بن عجيبة الحسنى ت سنة ١٢٦٦ والطبعة الثانية ١٣٩٢ هـ - ١٩٧٢م مطبعة البابى الحلبى.

٢- البيان والتبيين لأبي عثمان عمرو بن بحر. ت ٢٥٥. تحقيق أبو حسن الندوى مطبعة مصر ١٩٤٧م.

٣- تاريخ الطبرى (تاريخ الرسل والملوك) لأبى جعفر محمد بن جرير الطبرى ت ٣١٠هـ تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم - الطبعة الثانية - طبعة دار المعارف.

٤- تاريخ العرب حتى، فليب - طبعة بيروت ١٩٥٠م.

٥- التصوف الثورة الروحية فى الإسلام د/ أبو العلا عفيفى الطبعة الأولى ١٩٦٣م.

٦- التعرف لمذهب أهل التصوف تاج الإسلام أبو بكر محمد الكلاباذى تحقيق محمود أمين النوواى الطبعة الثانية ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م مطبعة الكليات الأزهرية.

٧- التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع أبو الحسين محمد بن أحمد بن عبد الرحمن الشافعى ت٣٧٧- تحقيق محمد زاهد الكوثرى طبعة مصر ١٣٦٩هـ - ١٩٤٩م.

٨- حلية الأولياء وطبقات الأصفياء للحافظ أبى نعيم أحمد بن عبد الله الأصفهانى ت ٤٣٠هـ - مطبعة السعادة ١٣٤٩هـ - ١٩٧٤م.

٩- الرسالة القشيرية فى علم التصوف أبى القاسم عبد الكريم هوازن القشيرى مطبعة محمد على صبيح.

١٠- الزهد للإمام أبى عبد الله أحمد بن محمد بن خليل مطبعة دار الكتب العلمية ١٣٩٨هـ ١٩٧٨م.

١١- سننن الامام الترمذى أبو عيسى محمد بن سورة.

١٢- سنن ابن ماجه : أبو عبد الله محمد بن يزيد القزوينى طبعة المكتبة العلمية.

١٣- شرح نهج البلاغة عز الدين أبو حامد عبد الحميد بن هبة الله ت ٦٥٥-١٢٥٨- تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم مطبعة مصر ١٩٦٠م.

١٤- صحيح الإمام البخارى (الجامع الصحيح) أبو عبد الله محمد بن اسماعيل ت ٢٥٦-٧٨٠- طبعة مصر ١٣٢٧.

١٥- صحيح الإمام مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيرى طبعة دار الشعب .

١٦- صفة الصفوة للإمام جمال الدين أبى الفرج ابن الجوزى ت ٥١٠-٥٩٧هـ - الطبعة الأولى ١٣٩٠هـ - ١٩٧٠م مطبعة النهضة الجديدة.

١٧- الصلة بين التصوف والتشيع د/ كامل مصطفى الشيبى الطبعة الثانية - طبعة دار المعارف بمصر ١٩٦٩م.

١٨- الطبقات الكبرى للعارف بالله سيدى عبد الوهاب الشعرانى مطبعة محمد على صبيح.

١٩- ظهور الإسلام للأستاذ أحمد أمين - الطبعة الرابعة مطبعة مصر سنة ١٩٣٦م.

٢٠- الفرق بين الفرق للإمام عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادى ت ٤٢٩هـ- ١٠٣٧م - تحقيق محمد محيى الدين مطبعة محمد على صبيح.

٢١- الفهرست لابن النديم طبعة دار المعرفة بيروت.

٢٢- فى التصوف الإسلامى وتاريخه الأستاذ رينولد ألن نيكلسون ت أبو العلا عفيفى - مطبعة لجنة التأليف والترجمة ١٣٨٨هـ- ١٩٦٩م.

٢٣- قوت القلوب فى معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد للشيخ أبى طالب المكى طبعة دار صادر.

٢٤- الكامل فى التاريخ للإمام عز الدين على بن محمد الشيبانى ت ٦٣٠ - ١٢٣٢ - طبعة مصر ١٣٤٨هـ.

٢٥- اللمع لأبى نصر السراج الطوسى - مطبعة دار الكتب الحديثة ١٣٨٠هـ - ١٩٦٠م.

٢٦- مختصر تاريخ العرب و التمدن الإسلامى لأمير على السيد ترجمة رياض رأفت طبعة مصر ١٩٣٨م.

٢٧- مروج الذهب - أبو الحسن على بن الحسين الشافعى ت ٣٤٦-٩٥٦- طبعة مصر ١٣٤٦هـ.

٢٨- مسند الإمام أحمد بن محمد بن حنبل ت ٢٤١-٨٥٥- تحقيق الشيخ أحمد شاكر طبعة مصر ١٩٤٨م.

٢٩- معجم البلدان ياقوت الحموى أبو عبد الله الرومى ت ٦٢٦-١٢٢٩م- طبعة مصر ١٣٠٦هـ.

٣٠- مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين للإمام على بن اسماعيل الأشعرى. تحقيق هلموت رايتر طبعة استنبول ١٩٢٩م.

٣١- مقدمة ابن خلدون أبى عبد الرحمن بن محمد بن خلدون تحقيق د/ عبد الواحد وافى - الطبعة الثالثة طبعة دار النهضة المصرية.

٣٢- نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام د/ على سامى النشار - الطبعة السابعة. ١٩٧٨م طبعة دار المعارف.

أهم محتويات الكتاب

تمت